



الجمعية العربية لعلوم الاجتماع



مركز البحوث العربية

# قضايا المجتمع المدني العربى

## فى ضوء أطروحات جرامشى

هذا الكتاب  
ملاك الأستاذ الدكتور  
رئيسى زكى بطرس

أبحاث ومناقشات الندوة التي عقدت بالقاهرة

- |                     |   |                    |   |               |
|---------------------|---|--------------------|---|---------------|
| د. أمينة رشيد       | ● | د. الطاهر لبیب     | ● | د. فيصل دراج  |
| د. عبد القادر الزغل | ● | د. نصر حامد أبوزید | ● | عطية الصيرفى  |
| فريدة النقاش        | ● | هانى شكر الله      | ● | جوزيىبى فاكا  |
| بيتر جرّان          | ● | د. لىلى عبد الوهاب | ● | د. فريال غزول |
| د. نادية رمسيس      | ● | د. عمار بلحسن      | ● | دلال البزرى   |
| منى صادق سعد        | ● | عريان نصيف         | ● | كمال عباس     |
| يسرى مصطفى          | ● | عصام فوزى          | ● | عادل السيوى   |



## اهداءات ۲۰۰۳

أسرة أ.د/عزیز ذکھی

## القائمة

الجمعية العربية لعلم الاجتماع

مركز البحوث العربية

## قضايا

المجتمع المدني العربي

في ضوء أطروحات جرامشي

هذا الكتاب  
ملك الأستاذ الدكتور  
رمزي زكي بطرس

الناشر

مؤسسة عيال للدراسات والنشر

مركز البحوث العربية

- نشرت دار عيبال أعمال ندوة «المجتمع المدني في الوطن العربي في ضوء فكر جرامشي» في طبعة دمشق ١٩٩٢ تحت عنوان «جرامشي ، قضايا المجتمع المدني».
- و يصدر مركز البحوث العربية طبعة خاصة من أعمال الندوة بالقاهرة ١٩٩٢.

التنفيذ الفني في

مركز البحوث العربية

للدراسات والتوثيق والنشر

١٤ ش عبد العزيز الدريني - المنيل - القاهرة

ت ٣٦٢٥٦٨٧ فاكس : ٣٤١٩٣٨٣

تلكس : ٢٣١٧٢ Naoom un



## المساهمون والمناقشون في الندوة

أحمد كامل عواد	( مصر )	عطية الصيرفي	( مصر )
أحمد الأهواني	( مصر )	على بركات	( مصر )
أشرف حسين	( مصر )	على فهمي	( مصر )
أمينة رشيد	( مصر )	عمار بلحسن	( الجزائر )
انطونيو ديميو	( ايطاليا )	فريال جبوري غزول	( العراق )
بشير السباعي	( مصر )	فريدة النقاش	( مصر )
بيتر جران	( الولايات المتحدة )	فيصل دراج	( فلسطين )
جوزيبي فاكا	( ايطاليا )	كمال عباس	( مصر )
حلمي شعراوي	( مصر )	ليلي عبد الوهاب	( مصر )
حيدر إبراهيم	( السودان )	منى أنيس	( مصر )
دلال البزري	( لبنان )	منى صادق سعد	( مصر )
سيد البحرأوى	( مصر )	نادية رمسيس فرح	( مصر )
صلاح عدلى	( مصر )	نصر حامد أبو زيد	( مصر )
طاهر لبيب	( تونس )	هاني شكر الله	( مصر )
عبد القادر الزغل	( تونس )	لطيفة الزيات	( مصر )
عريان نصيف	( مصر )	يسرى مصطفى	( مصر )
عصام فوزي	( مصر )	يوسف درويش	( مصر )



## المحتويات

٧	تصدير طبعة القاهرة
٩	تصدير : لماذا جرامشى والمجتمع المدنى العربى
	كلمات افتتاحية
١٥	مدبر مركز البحوث العربية
١٧	د. طاهر لبيب
١٩	انطونيو ديميو
	أمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع
	نائب مدير معهد جرامشى

## المحور الاول

### قضايا المجتمع المدنى - مسائل نظرية

٢٣	جوزيبى فاكا	تحليل الهيمنة: حرب الموقع والثورة السلبية
٤٠	عبد القادر الزغل	مفهوم المجتمع المدنى والتحول نحو التعددية الحزبية
٦٢	د. الطاهر لبيب	غرامشى فى الفكر العربى
٧٦	د. دلال البزرى	مقترحات اولية لاستخدام مفهوم المجتمع المدنى فى العالم المعاصر

## المحور الثانى

### غرامشى والثقافة

٨٧	د. امينة رشيد	غرامشى من الهيمنة إلى الهيمنة الأخرى
٩٤	د. فيصل دراج	الثقافة الشعبية فى سياسة غرامشى
١٠٨	هانى شكر الله	الطبقة وممثلوها السياسيون
١١٦	يسرى مصطفى	ملاحظات حول المثقف والسياسة الثقافية
١٢٢	عصام فوزى	آليات الهيمنة والمقاومة فى الخطاب الشعبى
١٣٦	د. فريال جبورى غزول	منظور غرامشى فى النقد الادبى



## المحور الثالث

### فى الفكر والممارسة

- الإيديولوجيا الوسطية التلفيقية فى فكر الشافعى  
د. نصر حامد أبوزيد ١٦١
- المثقفون والدولة والمجتمع المدنى  
د. نادية رمسيس فرح ١٨٧
- نحو رؤية مصرية لفكر جرامشى فى التعليم  
منى احمد صادق سعد ١٩٩

## المحور الرابع

### تجارب عربية وعالمية

- مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى: صلاحيته لدراسة مصر الحديثة  
بيتر جران ٢١٧
- المشروعية والتوترات الثقافية ، الدولة ، المجتمع والثقافة فى الجزائر  
عمار بلحسن ٢٢٩
- تعميش الثقافة والهيمنة الثقافية للثورة المضادة  
فريدة النقاش ٢٥١
- المنظمات الجماهيرية العمالية فى ضوء فكر جرامشى  
كمال عباس ٢٦٢
- النضال الوطنى والاجتماعى للفلاحين المصريين  
عريان نصيف ٢٧٨
- قراءة مقارنة مع مقولات جرمشى  
عطية الصيرفى ٢٩٠
- الحاكم المحلى والصراع الطبقي فى القاع الاجتماعى المصرى  
د. ليلى عبد الوهاب ٣٠٧
- المجتمع المدنى ومسألة الديمقراطية فى الدول الاشتراكية  
عصام فوزى ٣١٧
- عرض المناقشات







ينشر مركز البحوث العربية فى القاهرة هذه الطبعة من بحوث ومناقشات ندوة «المجتمع المدنى العربى فى ضوء أطروحات جرامشى» والتي عقدت فى نوفمبر ١٩٩٠. تأكيداً لاهتمامنا بالموضوع والرغبة فى وصوله لأكبر قاعدة من القراء فى مصر والوطن العربى عامة.

ولقد كان التعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومؤسسة عيبال للنشر عوناً كبيراً فى انعقاد الندوة ونشر أعمالها. وقد صدرت الطبعة الأولى فى دمشق عن «مؤسسة عيبال» مباشرة تحت عنوان «غرامشى وقضايا المجتمع المدنى» عام ١٩٩١ مع مقدمة دراسية عن حياة جرامشى ولكننا شعرنا فى القاهرة أن أعضاء الجمعية العربية لعلم الاجتماع والباحثين فى المركز والهيئات الثقافية المعنية بهذه القضية لا تتوفر لهم فى سوق القاهرة الثقافى ومكتباتها النسخ الكافية لاحتياجاتهم فطبعتنا هذا العدد المحدود تلبية لحاجة ملحة شعرنا بها.

نعود فنؤكد تقديرنا «لمؤسسة عيبال» بدمشق والجمعية العربية لعلم الاجتماع وأمانتها العامة بتونس. ونعتقد أن أبحاث هذه الندوة ليست فى حاجة لمزيد من التقديم.

مركز البحوث العربية.







د. أمينة رشيد - مقرة الندوة

## لماذا جرامشى؟

كان هذا هو السؤال الذى طرحه البعض علينا. وسط هموم العالم العربى، فى التحديات التى يواجهها على جميع المستويات والنزوب المتعرجة للسياسة، واختناق الطرق المختلفة للفكر، ومعاناة الحياة الجماهيرية بين الاستغلال والاستهلاك، يأتى السؤال منطقيا: فيما يهمنى فكر فيلسوف مناضل إيطالى، عاش ومات فى أقل من نصف قرن، وفضى عمره القصير فى التفكير والنضال من أجل مجتمعه الإيطالى فى ظل أوروبا المتغيرة القديمة- الجديدة ونشأة مجتمع إشتراكى فى الشرق، كان يطرح فى آن الآمال والمخاوف بين الأفق المبتكرة والأساليب المعتادة؟ لماذا يحتفل مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع بهذا المناضل العظيم حقا فى رأى الجميع لكن المخالف للفكر التقدمى السائد فى رأى الآخرين، بينما يراه البعض يساريا متطرفا، ويعتقد البعض الآخر أنه مراجع مصلح للفكر الماركسى؟

والآن ، ونحن ما زلنا نعانى من وقائع ونتائج «حرب الخليج»، وقد جدد الإستعمار احتلاله الوحشى وتفاقم جشع الهيمنة الإمبريالية بلا مثيل فى الماضى، فما أهمية هذا كله؟

أعتقد أننا المجدنا لفكر جرامشى، وقررنا إقامة ندوة للاحتفال بالذكرى المئوية لولادته لسببين، أساسيين:

١- الأول، أننا نؤمن بأن المفكرين الكبار فى العالم يعتبرون جزءا من تراثنا المناضل، كفكرين يساريين ناقدين للأنظمة السائدة وللنكر القائم.

٢- الثانى، والأساسى، أننا فى سعينا لفهم واقعنا العربى المتعثر رأينا فى فكر جرامشى نموذجنا لمناضل



عرف كيف يطرح خصوصية قضايا الثورة في بلاده مع عالمية المفاهيم، ونوعية تراثه الإيطالي في كلية مبادئ الحركة التاريخية العالمية.

وقد انطلق جرامشى في رؤيته الثورية من سؤالين أساسيين:

١- لماذا بدأت الثورة في روسيا القيصرية المتخلفة وليس في الغرب الصناعي المتقدم، كما تنبأ بذلك ماركس والمجلز؟

٢- كيف تساعد الخبرة التاريخية لإيطاليا وواقع مثقفيها الخاص على فهم أفضل لشروط التقدم والثورة نظرا لانتقسام البلاد إلى شمال صناعي مزدهر وجنوب فلاحى متخلف ما زال تحت سيطرة الهيمنة الثقافية للمجتمع التقليدي؟

ومن هنا وصل جرامشى إلى تشكيلة لقضية المجتمع المدني، الذى نرى فيه سؤالنا نحن فى هم عالمنا العربى الذى ما يزال يعانى من الفروق الطبقة الهائلة والإحتلال الأجنبى والتعبية، ومن هيمنة النظم الأجنبية فى غياب الديمقراطية وأبسط حقوق الوجود الانسانى، بعد أكثر من قرن ونصف من بداية نهضتنا العربية و طرحنا لموضوع هوية الإنسان العربى وحرية وشروط العدالة والمساواة، فى مقابل الأنظمة القهرية فى الداخل والتهديدات الخارجية المختلفة، وللغزو الإمبريالى المتجدد، جيلا بعد جيل.

فقد بلور جرامشى مفهوم المجتمع المدني فى ضوء وعيه بخطورة مؤسسات الدولة الأيديولوجية، التى تضيف إلى آليات القمع - الجيش، البوليس - المحاكم، القوانين والتشريعات- طرق الإقناع : الإعلام، التعليم ، الإعلان، ...إلخ. فدرسها جرامشى فى قاعليتها الخاصة فى الدول المتقدمة حيث تلعب دورا أساسيا فى إحباط حركات المقاومة والتدرد وخلق «أساطير» حديثة تغذى أحلام الجماهير وتستبدل الأهداف والرغبات فى العالم بدليل زائف ومستلب، بينما تبقى الدولة القمعية أساسية فى العالم المتخلف. وهنا نستطيع أن نتساءل : ما هو الدور الحقيقى للأجهزة الأيديولوجية فى عالمنا العربى، وما هو شرط المجتمع المدني فيه، بين المؤسسات التقليدية المستمرة وعناصر التبعية للعالم «المتقدم» فى ثوب الأيديولوجيات التكنولوجية وبين إمكانية إزدهار فكر آخر ومؤسسات أخرى تخلق ظروفا لمساعدة الإنسان العربى الحراً، المسئول، وحمائته فى خلقه لحركة تغيير لفعاليات السلطة وعلاقات القوة فى المجتمع العربى.

ركز جرامشى على دور المثقفين كعنصر أساسى للوعى، سواء مثلوا الفكر التقليدى للمثقف المحافظ، أو المجموعات المنتجة الحديثة التى يفرزها المجتمع الصناعى أو الرؤية الثورية فى المجتمع الطبقي. فالمثقف نتاج الثقافة ومنتج لثقافة، ينبغى أن تدرس ظروف هذه وتلك من أجل تحرير قوى الفكر والإنسان من التبعية للمؤسسات الأيديولوجية. ولذلك نظر جرامشى للممارسة الجماعية للحزب «كالأمير الجديد»، أى المثقف الجماعى، كالضمان الأساسى لجرأة النظرية والممارسة من أجل خلق الإنسان الجديد، الذى يقع على عاتقه تحرير القوة المنتجة للجماهير، فى حركة رفض مستمر ومتحدد لوسائل القمع والكبت والضغط الإدارى وشروط



وفاعليات السلطة فى البلاد.

كما اهتم جرامشى- وهنا أيضا تلتقى الخبرات والممارسات- باللغة القومية وبالثقافة الوطنية مبرزاً لأهمية الأدب الشعبى «والحس العام» للجماهير، فكيف نحى الاستقلال النسبى للأشكال الفنية والأدبية ونحترم خصوصية التراث الشعبى فى ظل التبعية لأشكال مستوردة من ناحية، على أنها عالمية ومتفوقة، وفى ظل أسلوب الثقافة الرسمية، والتي من ناحية أخرى التى تفرض قراءتها للتاريخ وبلاغتها المدرسية وإعلامها المفرض؟

فى إطار هذه الهموم تشكلت محاور ندوتنا بين القضايا النظرية للمجتمع المدنى العربى من ناحية وبعض الخبرات العملية والتاريخية والاجتماعية من ناحية أخرى، بين القضايا النظرية لفكر جرامشى عن الثقافة والمثقفين، وبعض الخبرات التى طرحها جدل الفكر والممارسة فى بعض الميادين الأساسية للحياة الاجتماعية العربية : التعليم، البحث العلمى، التراث والدين، وممارسات الثقافة.

ومع وعينا بأن هذا الكتاب الذى تصدره لحوليات الندوة لا تنقصه الثغرات وبعض القصور، نرجو أن يقوم بهذه الوظيفة الأساسية : فتح الحوار الفكرى والتبادل حول الخبرات الاجتماعية والثقافية فى موضوع المجتمع العربى الجديد المتسق الهوية بين تراثه ومستقبله وشروط إمكان وضمان الإنسان العربى الحر المسؤول، القابل للاختبار والتجديد والفكر والحياة.

وفى ختام هذه الكلمة التمهيدية، يبقى أن تشكر كل من لولا وجوده ومعاوته لم تكن هذه الندوة قد تمت ،ولا كان من الممكن أن يصدر هذا الكتاب: شباب المركز، منى أنيس، سيد البحرأوى، أشرف حسين ، عصام فوزى، ليس النقاش، وغيرهم ممن اسهم بالجهد والحوار.





## كلمات افتتاحية





## حلمى شعراوى

### مدير مركز البحوث العربية

#### السيدات والسادة

نرحب بكم فى لقاء الافتتاح لندوة / قضايا المجتمع المدني فى الوطن العربى، فى ضوء فكر جرامشى، هذا الحدث الثقافى الهام الذى يشرف مركزنا ان يكون احد الاطراف القائمة به.

ولابد لى، منذ البداية، ان اسجل بالتقدير المشاركة الفعالة التى وجدها المركز من قبل الجمعية العربية لعلم الاجتماع، وخص بالذكر فيها أمينها العام الصديق الأستاذ الدكتور طاهر ليبب. كما لابد ان نسجل اعتزازنا برئيسها الأستاذ الدكتور عبد الباسط عبد المعطى الذى يغيب اضطرارا عن لقائنا هذا وهو احد منظميه، ولولا المبادرة الكريمة من قبل الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بل والنموذج الذى تم بعقد ندوة مماثلة و مبكرة بمعهد "التنشيط الثقافى" والذى يديره صديقنا العزيز طاهر ليبب بتونس فى العام الماضى، لما قدر لنا ان نمضى بهذه الخطوات الثابتة فى عقد ندوتنا بالقاهرة، لذا نرحب به، شخصيا و زملايه من الاساتذة اعضاء الجمعية الحاضرين هنا.

وليست كلمات الشكر بكافية لتعبر عن التقدير الخاص لمعهد جرامشى بايطاليا، وهو المركز الدولى حول فكر جرامشى وتخليد اعماله، والذى رحب منذ اللحظة الاولى بمبادرة المركز والجمعية ووضع تحت ايديهما بعض خبراته وشجع عقد الندوة لتكون مع ندوة تونس بداية عمل جيد لتعميق الفكر الاشتراكى العربى وآفاقه الراحبة.

وقد كان البروفيسور "جوزيى فاكا" المدير العام للمعهد فى مقدمة من قاموا بهذا الدور واذا نأسف لاعتذاره لمرضه فى آخر لحظة عن الحضور بنفسه وتقديم بحثه عن " مفهوم جرامشى عن المجتمع المدني"، فانا نحى نائبه الاستاذ./ديميو الذى حضر ليمثل المعهد فى الندوة ويخصب نقاشنا بكل تأكيد.

وتطول قائمة الشكر لو اخذناها على امتدادها، وهى حافلة بالجهود المشاركة والفعالة التى لاتستطيع ان نمضى دون تقدير اهمية مدلولاتها.

فالشكر ممدود الى الصديق الدكتور فيصل دراج واصدقائه فى دمشق، ممن يدعمون عمل دار " عيبال" للنشر لتلعب دورا متميزا فى الثقافة العربية باختيارات جديدة فى النشر او اختيار الجديد فى اساليب دفع الحركة الثقافية بالتعاون مع مركزنا لعقد هذه الندوة والتعاقد لنشر اعمالها ومساعدة بعض الباحثين العرب

على الحضور للندوة، فمرحبا واعتزازا بفيصل ومعترة لزميليه يوسف سلامة (فلسطين) وعصام الخفاجي (العراق) الذي لم تسمح لهما العلاقات العربية ان يجتازوا حدودنا بينما الصراع دائر حول الوحدة العربية ! ومثل هذا الشكر محدود ايضا للمجلس القومي للثقافة العربية الذي لم يتردد لحظة واحدة في قبول الدعوة والعمل على ارسال موفد عنه بل وتيسير تذاكر السفر لاساتذة حالت ظروفهم وظروف وسائل الاتصال العربية ان يأتوا حتى الآن، مثل د. ابو بكر السقاف (اليمن) ، د. مسعود ضاهر (لبنان)

لعلني استنفذ هنا بعض وقت الزملاء الذين سيحدثونكم عن الندوة نفسها. لكنني اعرف انه «لا مجتمع مدني بدون "مؤسسات"» ناهيك عن التأسيس، ولكنني اعرف ايضا ان البيروقراطية غالبا ما تسربت باغطية المجتمع المدني لتضيق مذاقه بل وتصرفة أحيانا! وحيث لا تنوى "مؤسسة" مركز البحوث العربية ان تمضي كشيء إلى هذا الخطر.. لذا فمنذ اللحظة الأولى لنشأة فكرة الندوة سارعنا بتسليم القيادة لأحد عناصرها الفعالة الاستاذة الدكتورة امينة رشيد، عضو مجلس إدارة المركز وواحدة من القلائد في الثقافة العربية من قراء جرامشي ومن العارفين به، فأدارت - كمنقورة للندوة - اعمال اللجنة التحضيرية لتصل بها إلى اجتماعنا هذا. وسوف نتركها لتحدثكم لاحقا عن مدى الحرية التي تمتع بها في تخليق أقطاب جديدة من الاعداد للندوة وفي مقدمتها السمنار الدوري الذي عقده هذا المركز لبضعة شهور تحت شعار «قراءات في جرامشي»، والتعاون الذي لقينته من جماعة باحثي واصدقاء المركز وفي مقدمتهم الزميلين عصام فوزي ومنى أنيس.

قبل أن انسحب متعللا بمرضى لعدم التفصيل في تقديم الشكر والتقدير المناسبين، والاعراب عن الامتنان الذي اشعر به نحو الكثيرين ممن تعاونوا معنا ليتيسر انعقاد هذه الندوة.

أشعر أنه كان لا بد من قولة خاطفة عن هدف هذه المؤسسة المتواضعة من طرح موضوع المجتمع المدني في الوطن العربي الآن وفي ضوء فكر جرامشي تحديدا. ولكن ذلك سيرد بالتأكيد في كلمات المتحدثين بعدي. دعوني هنا أقول فقط ان هذا المركز كان «مغامرة فكرية» من بدايته لمنتهاه، يشق عبابا عسيرا، ويركب صعبا، ويطمح في زمن الاحباط الردي، ويريد ضبط ايقاعه على بوصلة «الصحيح» و«التقدمية» في زمن رياح الانتهازية والتراجع، ويؤمن بتراكم عمل الكتيب الشريف البسيط في زمن النصف مليون امريكي في «درع الصحراء» العربية الكبرى !

نطرح تطوير تراث الاشتراكية العلمية والتجارب الوطنية فيه في زمن لا يشعرون فيه على التحجر والتزييف قدر ما يلتقي البعض فيه نفسه بالحجارة ويبيع ويشترى في الوهم.

لكن ديوجين لم يكل يوما عن حمل المصباح الزيتي المتواضع، ليصبح في ثقافة ، رمز الفهولة والسحر والجلجلة، وفي أخرى ذلك الفانوس والطفل المستقبل .

هل قصدت هنا الاقتراب - من فهم جرامشي للفلكلور او المثقف مثلا ؟ ام تراني ما زلت عن المركز اتحدث

شكرا على حسن انتباهكم .

ومعترة.



## د. الطاهر البيب

### أمين عام الجمعية العربية لعلم الاجتماع

حضرات السيدات والسادة، زميلاتي وزملائي الأعزاء،

ليس لي من كلمة الا في حدود ما يتسع لتعبير عن شكرى لكم أولاً وعن اعتزاز الجمعية العربية لعلم الاجتماع بأن تكون طرفاً مشاركاً، غير مترددٍ في عمل جماعى كهذا الذى يجمعنا فيه انطونيو جرامشى هو نط في المعرفة الصارمة والفكر الفاعل في مسار الممكن العربى....

يبدو جرامشى من أبرز المرشحين واقدرهم في فكرنا العربى على تأجيل الاحكام التى بدأت صياغتها، بالجملة، ضد مناضلى الفكر والثورة في العالم. ومهما يكن فلعله أقرب من بأستطاعتنا انقاده منهم. هذا يتطلب منا استيعاباً لحضوره وجهدا غير منقطع لكي يكتمل هذا الحضور بنا وفيما. ان جرامشى ككل الافكار الكبيرة لا يقبل التجزئة ولا يطول حضوره الا مكتملاً.

لا شك ان ندوتنا سترسم لحضور جرامشى في فكرنا العربى بعض مؤشرات حدوده وآفاقه. في انتظار ذلك، اضيف أن جمعيتنا التى سعت في وصرار وصبر إلى الثبات والانتاج، معتزة هذه المرة بأن تلتقى مع جهد الصديق حلى شعراوى مديراً دؤوباً لمركز البحوث العربى وانساناً له ما نعلم ونقدر من روح البذل وسخاء الصدر.

ان التعاون بين مؤسسات حريصة على استقلالها ومصداقيتها - كما هو شأن الجمعية والمركز - هو مسلك ممكن وضرورى من مسالك العمل في المجتمع المدنى. لذلك كان لابد في المراهنة عليه. ثم ان ندوة حول جرامشى تعنى في حد ذاتها حدثاً فاعلاً في المجتمع المدنى العربى. رجائى لها ولكم بعمل ناجح يرى النور يوماً وشكراً.





## معهد جرامشى ايطاليا

اعتذر عن انى التحدث بالفرنسية بسبب عدم اتقانى للعربية. واعبر عن شكرى لجميع منظمى الندوة. كما اعبر عن تأثرى لوجودى الآن فى مصر اناقش قضايا متعلقة بجرامشى مع مثقفين عرب فى مركز البحوث العربية.

انها مسألة استثنائية، وهى وجود هذا المثقف الذى ولد فى جزيرة صغيرة فقيرة وفى بيئة فقيرة وانتج هذا التعميق للفكر الايطالى، ومن داخل السجن كتب هذه الاشياء المهمة بالنسبة للثقافة وبالنسبة للسياسة المناضلة فى ايطاليا.

هذا المثقف قبل الحظ المريض باستمرار والذى سجنته الفاشية لعدة سنوات - اثر تأثيراً كبيراً فى الثقافة الايطالية؛ وليس فى الشيوعية فقط. فليس هناك مثقف ايطالى اليوم شيوعى او غير شيوعى يستطيع الاستغناء عن جرامشى ضمن افقه الثقافى.

وفى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد رجوع الديمقراطية إلى ايطاليا لا يوجد مثقف او تيار فى ايطاليا إلا وهو معارض او متوافق مع جرامشى، ومحدد لموقعه بالنسبة لجرامشى.

انتشر جرامشى فى السبعينات فى الفكر الانجليزى و الفرنسى و الالماني و ليس فقط الفكر الشيوعى ولكن الفكر الاوربى بشكل عام . ولم يقتصر تأثير فكر جرامشى فى ايطاليا على الفكر الشيوعى فقط، بل امتد تأثيره لى يشمل الفكر غير الشيوعى.

فى البلاد المسماة بالاشتراكية كان جرامشى غير معروف بالنسبة لكثير من الاحزاب الشيوعية بل ومرفوض من بعضها ولقد اثر جرامشى فى ثورات سياسية كثيرة فى العالم، غير شيوعية اطلاقاً، مثل الفكر الماركسى لامريكا اللاتينية، كما اثر فى فكر الجامعة الكاثوليكية فى امريكا اللاتينية ايضاً، وقد اثر فى الحركة الديمقراطية المناهضة لبيروشيه فى شيلى. ان فكر جرامشى ينمو بجانب الفكر الشيوعى فى هذه البلاد. واستفادت منظمات عديدة اشتراكية وغير اشتراكية من فكر جرامشى. ورغم ان فكر جرامشى ظهر مع

ثورة أكتوبر، إلا أن فكره يعتبر إضافة حقيقية للتحويلات الفكرية الهامة التي حدثت بعد ذلك. ويمكن القول أن جرامشى هو أهم مفكر فى أوروبا بعد ثلاثينات هذا القرن. وهذا معناه أن جرامشى يتجاوز الفكر الاتينى ويقيم جهازه المفاهيمى تطوراً يختلف عما هو سائد فى الفكر الماركسى، وصالح حتى اليوم أننى اعتذر هنا عن عدم حضور الرفيق فاكا المدير العام لمعهد جرامشى لأنه مريض جداً. وكان مخططاً حتى آخر لحظة أنه سيحضر بنفسه ولكنه سيحاول الحضور والاشتراك معنا فى المناقشات القادمة.

وسعد مركز جرامشى أن يقيم العلاقات مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع ومركز البحوث العربية. ونأمل أن تعقد ندوات أخرى عن جرامشى هنا وفى مدن عربية أخرى. وفى سردينيا يفكر معهد جرامشى فى الاحتفال العام القادم بالذكرى المئوية لميلاد جرامشى وسيكون هناك معرض سمعى ومرئى عن كل ما أنتج وثمة مشروع قومى لطبع أعماله الكاملة، وستحمل الحكومة الإيطالية تمويل الإشراف على هذا النشر الوطنى لأعمال جرامشى، وستشارك الحكومة الإيطالية معنا فى الاحتفال بالذكرى المئوية لهذا المفكر العظيم. وقد تكونت لجنة وطنية إيطالية للاحتفال .

إن ثمة ذلالة كبيرة لأن تتحول إيطاليا من قمع جرامشى وسجنه إلى الاحتفال به. كان جرامشى سجيناً وها هو اليوم محتفى به .

واشكركم جميعاً .



## **المحور الأول**

**قضايا المجتمع المدني  
مسائل نظرية**





## تحليل الهيمنة، حرب المواقع والثورة السلبية

من الممكن لنا الآن ، وبعد ان وصلنا الى هذه النقطة ، ان نبرز المحتويات الجديدة لمذهب "الهيمنة" ، ولكن التحقق من وجود هذه المحتويات ، لا يمكن ان ينجز الا عبر عملية "تحليلية" ، وسوف تطرح هنا السؤال ، فيما اذا كانت نظرية الهيمنة تحتوى على تفهم جديد للسياسة ام لا ؟

يقول جرامشى إنه " من اجل ان تتخلق وتنمو إرادة جماعية " لابد من الكشف عن الشروط اللازمة لذلك<sup>(١)</sup> ، وسوف نبدأ بحثنا فى هذه الشروط ، باختبار مفهوم " الثورة السلبية " ، لانه يشكل مفتاحا حاسما فى تحليل العمليات التاريخية الآتية ، وسوف نستدعى هنا فقط الجوانب التى تدخل ضمن إطار البراهين الذى نتبناه .

ولعل اول نقطة يتعين علينا ان نوضحها ، هى ان المفهوم ( نقلا عن فنشئرو كوكو ) يجب ان يعالج مرة ثانية ، بهدف تحديد التوجهات التى سيطرت على التطور العالمى فيما بين الحربين .

لسنا هنا بصدد نسق تحليلى اكثر ثراء من مقولة " الثبات النسبى " التى ارساها الكومنترن<sup>(٢)</sup> ، وانما نحن بصدد نقلة جوهرية هامة فى تطور الفكر السياسى النظامى ، اى امام فصيل مركزى اصيل ومغاير للمفاهيم الماركسية اللينينية ، وسنجد فى الواقع عند رجوعنا الى التدقيقات المذكورة فى الدفتر رقم ١٥ (الفقرة ١٧ - ابريل/مايو ١٩٣٣ ) أن اخر هذه التدقيقات ومحاولات توسيع المفهوم الى ابعد إمكانية له ، تربط المفهوم ربطا وثيقا بمعرفة الهيمنة : " يجب ان نستخلص مفهوم الثورة السلبية بشكل مدقق من اثنين من المبادئ ، الاساسية لعلم السياسة " ، وقد اعيد ترديد ذلك مرة اخرى فى مقدمة ٥٩ ولاكثر من مرة وسنجد ايضا فى الفقرة رقم ٦٢ مايلى " يبدو ان نظرية الثورة السلبية تشكل إضافة نقدية ضرورية لمقدمة نقد

الاقتصاد السياسى " . ولا يمكن التقليل من اهمية تكرار ترديد جرامشى لهذا اكثر من مرة ، يلاحظ جرامشى ان " هذه المبادئ يجب ان تطبق فى البداية على نحو نقدى ، فى كل مجالات فاعليتها ، كما يجب ان تنفع من كافة الشوائب القدرية والميكانيكية التى علفت بها " (٣) .

ومن الإشارات الهامة لهذا المفهوم التدقيق التالى ( فى نفس الملاحظة ) أن " نقطة البدء فى الدراسة ستكون ماتناوله فنشنزو كوكو ، ولكن من الواضح ان التعبير الذى استخدمه كوكو بصدد ثورة نابولى ١٧٩٩ لم يكن سوى نقطة انطلاق ، اذ تم بعد ذلك اخضاعه لعملية تعديل وإثراء كاملتين " (٤) . وقد تم بالفعل إعادة معالجة هذا المفهوم فى الدفتر رقم ١٥ بهدفين ، الاول هو التوصل الى اعلى درجة ممكنة من تعميم للمفهوم ، والثانى هو امكانية تطبيقه استراتيجيا . اما فيما يتعلق بالنقطة الاولى ، فقد تم التاكيد على ان هذا المفهوم يفيد فى البحث حول الحقيقة التالية وهى " أن العلاقات الاجتماعية الاساسية تتبدل بالضرورة ، حتى داخل الإطار السياسى الواحد ، وتبرز قوى جديدة فعلية ، تنمو وتؤثر بشكل غير مباشر ، عن طريق الضغط البطئ والمستمر دون تراجع ، على القوى الرسمية ، التى تقوم بتعديلها ، دون إدراك منها بذلك " (٥) . اما فيما يتعلق بالنقطة الثانية ، فمن المفيد لنا ان نرجع الى التنبيه الوارد فى الفقرة (٦٢) . وينبه جرامشى الى " الانهزامية التاريخية " اى بعبارة اخرى " اللامبالاة " . ويشير ايضا الى ان مفهوم " الثورة السلبية " لا يملك اية قيمة " برنامجية " اذ انه يتحلى فقط " بمواصفات ادوات التفسير ، عندما تغيب العناصر الاخرى التى يمكن ان تسود الساحة بفاعليتها " . يبقى اذن مفهوم الثورة السلبية جدليا ، بمعنى انه يفترض ايضا وجود النقيض القوى ، الذى يستطيع ان ينزل الى الساحة بإمكانيات حاسمة فى الكشف والتوضيح الذى لا يقبل الجدل " (٦) . يستدعى مفهوم الثورة السلبية اذن " قرينة " الا وهو مفهوم " حرب الموقع " . ان النقطة الاولى للانطلاق نحو تعميم مفهوم " الثورة السلبية " ، هو طرح التساؤل ... اذا ما كان هذا المفهوم يملك تحليليا ، فى الوضع " الراهن " ، اية دلالات هامة (٧) .

واذا انتقلنا الى مستوى " البرنامج " فإن هذا المفهوم يحيلنا الى مفهوم " حرب الموقع " وكليهما يشكلان معا وقفين زمنيتين حاسمتين ، فى عملية الكشف عن الطريقة التى تتولد بها " إرادة جماعية جديدة " . يكتب جرامشى ( فى الشهور الاول من سنة ١٩٣٢ ) يكتب جرامشى ان هذه الايديولوجيا إشارة الى " تاريخ اوربا " لكروتشة - اى الثورة السلبية بوصفها " برنامج عمل " والتى تنطلق من اعتبار الفاشية جملة اعتراضية ، يمكن ان تستخدم كعنصر فى " حرب الموقع " فى المجال الاقتصادى الدولى ( بينما يمثل التبادل المفتوح ، والمنافسة الحرة حرب الحركة ) ، وهو ما ينطبق بالمثل على الثورة السلبية فى مجال السياسة .

لقد شهدت الساحة الاوروبية ، فى الفترة من ١٧٨٩ الى ١٨٧٠ " حرب حركة " - سياسية - متعشلة فى الثورة الفرنسية ، ثم تلى ذلك " حرب موقع " طويلة امتدت منذ ١٨١٥ حتى ١٨٧٠ . اما فى الفترة الراهنة ، فان حرب الحركة قد وقعت سياسيا فى مارس ١٩١٧ وامتدت حتى مارس ١٩٢١ ، ثم تبعتها " حرب موقع " كان يمثلها العملى فى إيطاليا ، والايديولوجى فى اوربا هو الفاشية (٨) .

وقبل ان نبدأ فى التعامل مع تبعات تطبيق هذا النسق من التحليل ، فإنه من الاجدى ان نعمق تناولنا

لمفهوم " حرب الموقع " . إن " انتقال حرب الموقع ايضا الى المجال السياسى ، يعنى انه قد تم الدخول الى مرحلة انتقالية فى الموقف السياسى التاريخى ، لان حسم هذه الحرب فى مجال السياسة يكون نهائيا " . يفيد هذان المفهومان المرتبطان ، اى " الثورة السلبية " و " حرب الموقع " اذن فى تعيين الشكل الخارجى للصراع السياسى ( بمعنى المورفولوجى ) فى المرحلة الحالية . كما يخدمان فى توضيح طابع الصراع فى هذه المرحلة ، كنوع من " تبادل الحصار " <sup>(٩)</sup> ، الحقيقة - يتابع جرامشى - هى " انه ليس من الوارد اختيار شكل الحرب التى نريد ان نخوضها ، الا اذا تمتعنا منذ بداية الموقعة بتفوق ساحق على العدو " <sup>(١٠)</sup> .

" ان الانتقال من حرب المواجهة الى حرب الموقع ، فى المجال السياسى أيضا ، هو - اذن - اهم مسألة نظرية سياسية تم طرحها فى فترة ما بعد الحرب ، وتعد من اصعب القضايا حلا ، اذا ما قصدنا بكلمة الحل ، الحل الصحيح " <sup>(١١)</sup> . وهى قضية مرتبطة بمجموعة القضايا التى اثارها " برونشتين " - يختتم جرامشى - "والذى يمكننا بشكل او باخر ، اعتباره المنظر السياسى لفكرة " الهجوم على المقدمة - اى حرب المواجهة - فى فترة يكون فيها هذا الهجوم نفسه هو السبب فى الهزيمة " <sup>(١٢)</sup> .

غالبا ما تذكر هذه الاقتباسات " للتدليل على ان جرامشى - حتى وهو فى السجن - كان مؤيدا للطريقة التى قاد بها ستالين التيار القائل بإمكانية " الاشتراكية فى بلد واحد " ، فى مواجهة مع الخط الاستراتيجى المضاد القائل ب " الثورة الدائمة " <sup>(١٣)</sup> ، ولكن هذه المحاولات لتفسير المقولات بما يفيد تأييد جرامشى لذلك تبدو غير مقنعة ، فنحن فى ١٩٣٢ ولنا فى ١٩٢٤ - ١٩٢٦ ، لقد تبدلت المعطيات والشروط التى حددت القضية ، وقد اعتلى قمة السلطة ، فى الجمهوريات السوفيتية وفى الكومنترن ، المنظرون الذين كانوا يؤمنون بخط " الهجوم عبر المواجهة " .

ولقد راينا مدى حدة موقف جرامشى من القيادة الستالينية ، فيما بعد ١٩٢٩ - (استراتيجيو الكادورنية السياسية - نسبة الى كادورنا ) ، كما اننا لا نفتنح بالفكرة التى ترى ان انتقادات جرامشى ضد البونابارتية " كانت موجهة فى الاصل ضد تروتسكى " ويفرض تأييد ستالين .

ان جرامشى يحدد السلطة الستالينية - كما ورد فى الدفاتر - بوصفها احد اشكال " القيصرية " سيزاريزم ، ولكنه يميز بالفعل ما بين " قيصرية تقدمية ، وقيصرية رجعية " فالقيصرية يمكن ان تكون " تقدمية عندما تصب فاعليتها فى مجرى قوى التقدم وتساعد على الانتصار ، حتى وان تحقق ذلك عبر مصالحات وقيود تحد من حجم هذا الانتصار " <sup>(١٤)</sup> . هل يمكن اعتبار ذلك سلوكا تبريريا من قبل جرامشى للترجعات الستالينية <sup>(١٥)</sup> ؟ لا اعتقد ذلك ، فاذا كان جرامشى قد وصف هذه السلطة بانها تقدمية ، لاي معنى بالتعبية تأييده لها او ارتباطه بها ، ولا باهدافها وتوجهاتها .

ان ملاحظات جرامشى حول " البرلمانية السوداء " توضح هذه المسألة الى حد بعيد . فكما هو معروف تحتوى هذه الملاحظات على فقرات ، يوضح من خلالها جرامشى نقاط التماثل والاختلاف ، ما بين نوعين من " الشمولية " ، كانت لهما السيادة فى الثلاثينيات وهما الشمولية الفاشية والشمولية الستالينية ، باعتبارهما يقعان داخل نفس الاطار المرجعى والذى يتحدد عبر تعيين نقاط التمايز ما بينهما . ويرى فرانتشونى أن هذه



الملاحظات قد كتبت في ١٩٣٥ . وإذا كان جرامشي يرى أن كليهما تقدمي ، فما معنى كلمة تقدمي هنا ؟ أن ما بهما هنا على المستوى النظري - يكتب جرامشي - هو الكشف عن الفارق الجوهرى بين الشكل القديم والشكل الجديد للشمولية ، هذا الفارق الذى ينفى إمكانية الحديث عن ارتداد أو نكوص " . ولا يتوقف الأمر على هذا فقط ، فالبرلمانية السوداء " مع إبقائها على الفردية الاقتصادية تظل باقية على قيد الحياة ، حتى بعد إلغاء النظم البرلمانية ( وتشكل تهديد دائم للسلطة الشمولية ) " فهي تابعة من وظيفة محتملها الضرورة التاريخية الراهنة ، وهى أيضا نوع من التقدم داخل هذا الفصيل " . وهنا يأتى السؤال فى أى اتجاه يمكننا قبول هذا المعنى ؟ سريعا ما يوضح جرامشي ذلك فى النقطة التى يقول فيها " أن العودة إلى البرلمانية التقليدية يمكن أن تعتبر ردة تاريخية ، لأنه حتى فى الحالات التى تكون البرلمانية التقليدية فيها قائمة بوظيفتها العامة المعلنة ، فإن البرلمانية السوداء تكون هى الشكل الفعلى للبرلمانية " .

لسنا هنا بصدد عملية نقد سلبى للديمقراطية البرلمانية ، وإنما عملية تحديد الوضع التاريخى لأشكال التمثيل فيها ، والتى اتخذت فيما بعد الحرب ، فى كل مكان ، وبشكل غير معلن تنظيم المصالح كقاعدة لها . " يمكننا شرح ذلك على المستوى النظري ، يكتب جرامشي ، من داخل مفهوم " الهيمنة " ، مع العودة للاستعانة بمفهوم " الروابطية " Corporativismo - من نظام روابط المهن والحرف - ولكن ليس بمعنى " نظام قديم " ، وإنما بالمعنى الحديث للكلمة ، عندما تتخلص الرابطة من القيود والاستثناءات التى كانت ترتبط بها فى الماضى ، كما هو الحال فى الروابط اليوم ، حيث يقوم هذا النظام بوظيفة اجتماعية دون قيود وراثية أو أى قيود من أى نوع آخر " (١٦) .

فى ١٩٣٥ يتعامل جرامشي مع كل من الفاشية والاستبدادية الستالينية بوصفهما إجابتين مختلفتين ، فى إطار شمولي ، على مسائل وقضايا التحديث فى مناطق طرفية من التطور الرأسمالى . ومن هذا المنظور يعتبرهما ظاهرتين متقدمتين ، تتفقان مع " الضرورات المتولدة بصدد الوصول إلى تنظيم لاقتصاد مبرمج " (١٧) والذى يتولد عن مواصفات عمليات التصنيع المعاصرة وبشكل التوجيه المسيطر داخل عملية التطور التاريخى على المستوى العالمى . يمكننا القول أنه ، حتى بالنسبة لجرامشي ، بعد الحرب ، فإن الأشكال السياسية التى سيقدر لها أن ترسخ لن تكون أمرا مختلفا عن " روابطية الدولة " أو بعبارة أخرى " روابطية مجتمعية " (١٨) . إنها شكلان متقدمان ، لأن تحقيقهما يعنى نفى إمكانية العودة إلى الأشكال السياسية والاجتماعية للرأسمالية التنافسية ، ولكن لا يترتب على هذا الموافقة على " القيصرية المتقدمة " التى تبناها ستالين . " عندما نتعامل مع هذه الموضوعات ، يكتب جرامشي ، يجب أن ننفى بحسم أى شكل من أشكال التأييد للتوجهات الشمولية " . " ويمكن التوصل إلى هذا عبر التأكيد على الطابع الانتقالى لهذه الظاهرة " - ويختتم جرامشي كلامه هكذا . (١٩)

" والانتقالية " هنا تعنى " عدم وجود إمكانية لتشكيل مرحلة " ولا تعنى بمرحلة هنا الفترة القصيرة " . إن الشكل العضوى لعملية التحديث " الفوردية " - نسبة إلى فورد - هو من وجهة نظر جرامشي " تعددية الروابط " وليس " روابطية الدولة " (٢٠) . ولكن كيف يمكن التدخل بشكل فعال ضد هذا الشكل الأخير أى

روابطية الدولة ، كى نقوم بتصنيفه الانتقالي ؟ يمكن ان نبني الاجابة على هذا السؤال انطلاقا من ملحوظة اخرى من نفس الدفتر ١٤ والذي يحدد فرانشونى تاريخه بـ فبراير ١٩٣٣ ، وهى الملحوظة الوحيدة التى يتم فيها الرجوع الى نص ستالين بشكل مباشر ، وتستخدم هذه الملحوظة ايضا للتدليل على موافقة جرامشى وتأيبده للتوجه الذى يقوده ستالين بصدد امكانية " الاشتراكية فى بلد واحد " ، بينما نرى نحن ان هذه الملحوظة تدل على الواقع على عكس هذا رأى . فالملاحظة تحتوى فى عمومها على نقد مستمر للطريقة التى حدد بها ستالين فى استراتيجيته موقع علاقات الربط بين العنصر القومى والعنصر الاممى ، وتطرح هذه الملحوظة الشكل الاولى او النواة التخطيطية لنظرية الهيمنة بكاملها .

يعلق جرامشى فى ملحوظته على الحوار الذى قام به ستالين مع الوفد العمالى الامريكى الاول ، والذي نشر فى سبتمبر ١٩٢٧ ، " ان النقطة التى يتعين علينا توضيحها ، يكتب جرامشى ، هى من وجهة نظرى ، ان فلسفة البراكس ( الممارسة ) ، ( فى تجلياتها السياسية ) كما وضعها مؤسسها الاصلى ، وبشكل خاص فى التدقيقات التى ادخلها عليها اكبر منظريها المعاصرين ، ترى بوجوب التعامل مع الموقف الدولى من جانبها القومى " ... " فى الواقع ، تتخلق العلاقة " القومية " ، يستطرد جرامشى ، كنتيجة لرابطة " اصلية " وحيدة (بمعنى محدد ) ، ويجب فهمها داخل هذه الاصلية وهذا التفرد ، اذا تعلق الامر بالرغبة فى السيطرة عليها وتوجيهها " . يتبع جرامشى ذلك ، بإعلان التاكيدات التى يتم فصلها دائما عن السياق التى وردت داخله : ان التطور يسير بلا جدال نحو " الاممية " - العالمية - ولكن نقطة البدء تظل " قومية " ومن هذه النقطة يجب ان نبدأ فى الحركة .

ولا يكتفى بذلك ، اذ سرعان ما يضيف مايلى : لكن المنظور يظل هو الاممية ولا يمكن ان يكون امرا مخالفا . ومع ذلك يتعين القيام بدراسة دقيقة لصلات وعلاقات القوى القومية التى يجب على الطبقة الاممية قيادتها وتنميتها وفقا للاهداف والتوجهات الاممية . ان الطبقة القائدة ، تصبح حرة بهذا الاسم عندما تتمكن من التفسير الدقيق لطبيعة هذه القوى وعلاقاتها ، والتى تشكل هذه الطبقة احد عناصرها ومكوناتها ، والتى تستطيع بفضل ذلك ان تدفع حركتها نحو انجاء محدد ولتحقيق اهداف محددة (٢١) .

عند الربط بين العنصر القومى والعنصر الاممى ، يكون العنصر المحدد اذن هو " الاممى " . وينطبق هذا على كافة الطبقات القائدة ، ولكنه ينطبق بشكل خاص على " البروليتاريا " لانها لا تستطيع الانتقال من " الاقتصادى / الترابطى " صعودا الى " الاخلاقى / السياسى " الا فى إطار منظور اممى ملموس . لا يمكن اذن القول بان الدلالة الفعلية لهذه الملحوظة ، هى الدفاع عن ستالين ضد تروتسكى . فموقف جرامشى من نظرية " الثورة الدائمة " يختلف عن موقف الكومنترن . فهو يرى ان الرد على تروتسكى يتطلب طرح حلول ملموسة لقائمة القضايا والمشاكل الواقعية ، التى يقدمها تروتسكى فى تخريجاته بشكل " ادبى " .

ماهى العلاقة التى يتعين رصدها ما بين بناء الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى وتطورات الوضع الاشتراكى على المستوى العالمى ؟ وكيف يمكن تطوير الاول وترسيخه ، بهدف التوصل الى بناء علاقة من التفاعل الإيجابى مع الثانى ؟ هذه هى المسائل التى حددت ملامح موقف جرامشى وموقعه داخل المشهد العام



للسيوعية العالمية منذ ١٩٢٤ / ١٩٢٦ ، ( اى بوخارينيتيه ) (٢٢) . ومع حدوث " الانتعاش " جعل كل من الاتحاد السوفيتى والدولية الشيوعية حل هذه القضايا امرا مستحيلا . ان الصراع مع المفاهيم التروتسكية حول الثورة القائمة يخدم اذن عملية التحديد الدقيق للمحفل النظرى لمذهب " الهيمنة " كمجال وحيد لتوليد حلول ممكنة لهذه الإشكاليات ، ولا يهدف بالتاكيد للتناقض سياسيا مع تروتسكى ، فقد كان المقصد من مفهومى " الثورة السلبية " و " حرب الموقع " هو الدخول فى عملية نقض جذرية لنظرية " المرحلة الثالثة " الستالينية .

نحدد هذه المفاهيم ، كما قلنا من قبل ، الأشكال التى يتطور داخلها الصراع فى المرحلة الحالية ، اى فى المرحلة التى ترمخ ابانها الصراع السياسى بوصفه صراعا من اجل " الهيمنة " . ان عملية التمرحل ( تكرار الظهور عبر مراحل مختلفة بأشكال مختلفة ) التى كشفت عنها هذه المفاهيم ، تؤكد لنا ايضا ، وبشكل افضل ، ان لينين كان بالنسبة لجرامشى مجرد نقطة مرجعية فقط ، لا يستنفذ نظريته داخل حدودها باى شكل من الاشكال . لقد حدث الانتقال فى أوروبا الى " السياسة / الهيمنة " ، منذ ١٨٧٠ (٢٣) - يذكرونا جرامشى بذلك - فاذا كان هذا هو الشكل الذى يتبدى من خلاله التطور التاريخى الحالى " فان ما حدث فى ١٩١٧ " يمثل " فى تاريخ السياسة " آخر " واقعة فى " حرب المناورات " (٢٤) . ويرى جرامشى ان لينين كان الشخص الوحيد من بين زعماء الحركة الشيوعية الذى ادرك هذا الامر (٢٥) . وكما اتضح من قبل ، نجد انفسنا بصدد تفسير شديد الاتساع للعلاقة التى تربط ما بين معادلة " الجبهة الوحيدة " والفهم الذى يرى السياسة بوصفها " هيمنة " (٢٦) . ولا يمكن الخروج بدلالات اخرى من هذا ، مثل القول بان الهدف الحقيقى هو تبنى تفسيرات مرنة للاستراتيجية التى ارساها المؤتمران الثالث والرابع للاممية بحيث تبدو مقررات هذه المؤتمرات ملائمة " لمتعدد " ولدى التركيب فى اوضاع أوروبا الغربية . ان التطورات السياسية فى هذه المنطقة من العالم ، الان كما كانت انذاك ، تملك اثرا عميقا سواء فيما يتعلق ( داخليا ودوليا ) بتطور السياسة السوفيتية او بمصير الاشتراكية فى العالم . وهنا نود ان نكرر ان مركب الشرق / الغرب لا يعنى لجرامشى اى قيمة جيوبوليتيكية ولا يمكن لذلك حشر جرامشى داخل إطار " الماركسية الغربية " ، وكل التطورات الواردة فى دفاتر جرامشى رفض ذلك ، فالشرق والغرب من وجهة نظره فصائل معرفية ، تفيد فى تحديد التحولات والتباينات فى " شكل " السياسة ، ولا تعنى فقط ( كما فى التناولات السطحية ) اختلافاتها ( اى اشكال السياسة ) فى مناطق الجيوبوليتيكية المتباينة .

يرى جرامشى ان مفهومى " الثورة السلبية " و " حرب الموقع " يجب ان يخدموا الحركة الشيوعية العالمية ، كى تؤسس ، على قواعد جديدة ، لتحليلها وبرنامجها .

ان ضرورة " تقليص " " حرب الحركة " وتحويلها الى عنصر جزئى تابع لـ " حرب الموقع " يرد فى ذكر جرامشى بكل تأكيد ، وقبل كل شئ ، فى علاقته بقيادة الحركة الشيوعية العالمية . والإشارة الى " الدول لأكثر تقدما " التى اصبح فيها " المجتمع المدنى " بنية شديدة التعقيد ، قادر على مقاومة الانفجارات " لكارثية " التى تتولد عن العنصر الاقتصادى المباشر ( ازيمات ... ركود .... الخ ) (٢٧) . تهدف فى الاساس



الى ضرب الخط القاتل بـ "الإضراب السياسى للجماهير" الذى كانت الشيوعية الامة تطرحه "كفاتحة للهجوم " على السلطة الاوروبية التى زعزعتها الازمة<sup>(٢٨)</sup>. ان التطور الذى حدث فى السياسة مع الانتقال من الثورة الدائمة الى الهيمنة المدنية هو الاشارة الى نقلة "مرحلية" ، ان "حرب الموقع" و "الثورة السلبية" هما الشكلان الفعليان للتضاد ، بعد ان شكلت "وقائع ١٩١٧" إنعطافة حاسمة فى تاريخ الفن والعلم والسياسة. ويمكن تقديم البراهين على صحة هذا التفسير ، واول هذه البراهين انه بعد سقوط سياسة "الجبهة الواحدة" نهائيا ، وبعد الانتقال الى الثورة من اعلى و الانعطافة، فان جرامشى يستخدم مفهوم الثورة السلبية بهدف توصيف تلك المرحلة التى تلت حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ بكاملها . ومن هذا المنظور، فان روسيا الستالينية تقع ضمن اطار "الثورة السلبية" والتى سادت بالفعل الساحة العالمية . المهم هنا هو ان لحظة "القطع التاريخى" التى افتتحت عملية تحول الشكل السياسى ليست هى "ثورة أكتوبر" وانما الحرب . وفى الصياغة النظرية الأكثر عمومية (الدفتر ١٥) ، يتم تحديد مفهوم "الثورة السلبية" بوصفها "منطلقاً" لتفسير التحولات الجزئية ، التى تقوم فى الواقع باحداث تعديل مطرد للتركيبية السابقة للقوى ، والتى تصبح بذلك عرضة بدورها لتبدلات اخرى جديدة<sup>(٢٠)</sup> . ان حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ تمثل لحظة قطع تاريخى. ويضع جرامشى الثورة السوفيتية فى أكتوبر داخل هذه اللحظة . وفى الحقيقة ، عند وقوع الحرب ، كانت "سلسلة من القضايا والمسائل التى تراكت فى السابق كجزئيات صغيرة قد وصلت فى ١٩١٤ الى ان تصنع فى مجملتها "كومة كبيرة" ، معدلة بذلك البنية العامة للعملية السابقة . ومن بين عناصر التبدل يشدد جرامشى على ظاهرة النقابة ، وفى هذه الظاهرة يتم تلخيص "قضايا عديدة ومشاريع للنمو والتطور متعددة الدلالات والاهمية" ويعدد جرامشى من بينها مايلى "البرلمانية" ، التنظيم الصناعى ، الديموقراطية الليبرالية .... إلخ . ان القفزة التى حدثت إبان الحرب العالمية الاولى ، فى هذه القضايا، تعكس موضوعيا حقيقة "ظهور قوة اجتماعية جديدة ، اكتسبت وزنا لا يمكن تجاهله" (٢١).

ويرجع ميلاد "الثورة السلبية" الى عملية مزدوجة : فمن جانب هناك توجه لا يمكن إيقافه "للتجمعات الاجتماعية" الجديدة الا وهو بناء صياغة ذاتيتها الحقيقية ، ومن جانب آخر ، هناك حقيقة هامة ، وهى ان هذا التوجه لم يكن ينتج آنذاك الا تراكمات صغيرة جزئية وبشكل غير مباشر ( اى تحت قيادة الخصم ، والذى اظهر انه قادر على اعادة تكيف اشكال هيمنته ذاتها ) . وبالفعل ، لم تكن هذه القوى قد توصلت بعد ، الى الدرجة التى تمكنتها من إعلاء مبادراتها الى مستوى الهيمنة . ويمكننا ان نقول بان ثورة أكتوبر ، من هذا المنظور ، قد تم امتصاصها ، حيث برزت "الثورة السلبية" كشكل متجاوز لـ "حرب الحركة" التى كانت الثورة قد طرحتها منذ ١٩١٧ حتى ١٩٢١ ، لان الخصم تمكن من احتواء عملية تكيف "الظاهرة النقابية" ، وتفجر القضايا المحيطة بها ، والتى كانت قد كونت فى مجموعها كومة كبيرة إبان الحرب ، وجعلها محدودة داخل إطار التبدلات الجزئية .

ويبقى بعد ذلك التبدل فى "البنية العامة للعمليات السابقة" . ولهذا تظل قضية صياغة شكل مناسب "لحرب الموقع" مطروحة حتى على "التجمعات التقدمية" الجديدة .

ويمكننا ان نستخلص من تحليل الازمة برهانا آخر ، يكشف فى صياغته الاكثر اكتمالا (الدفر ١٥) عن اسلوبية نموذجية . يحذر جرامشى ويرفض اى شكل من التبسيطية عند التعامل مع هذه الظاهرة ، ويعلن عن رغبته فى الصراع مع اى طرف يحاول اعطاء تعريف وحيد لهذه الاحداث ، او الذى يحاول بالمثل ان يبحث عن سبب او مصدر واحد لها . من المستحيل الاثرى فى هذه الاشارات تاكيدا على نموذجية للتحليل المميز للمستويات ، والذى يتعارض مع نظرية " المرحلة الثالثة " . ان التشديد هنا يقع على المظاهر التاريخية/ السياسية للازمة .

ويشكل التناقض التالى واحد من اهم التناقضات الاساسية : فبينما تشكل العالمية او بعبارة اخرى الكوزموبوليتانية ، المقدمة الضرورية للحياة الاقتصادية. فإن حياة الدولة تنمو بشكل مطرد فى اتجاه " القومية " . اى فى اتجاه " الاكتفاء الذاتى " .... إلخ .

ان احد الملامح البارزة لـ " الازمة الحالية " هو تضخيم العنصر القومى ( الدولة القومية ) فى الاقتصاد والذى يتمثل فى إجراءات من قبيل التبادل المشروط ، والمقاصات ، والقبود على التجارة ، وتوازن التبادل التجارى بين دولتين .. إلخ .

" يمكننا اذن ان نقول - يكتب جرامشى - اذا اردنا الاقتراب من التوصيف الدقيق للمسألة، بان الازمة ليست شيئا اخر ، غير التكيف الكمى لبعض العناصر التى ليست بجديدة او اصلية ، او على وجه التخصيص ، هى تكيف لبعض الظواهر المحددة ، بينما كفت ظواهر اخرى عن الفاعلية او اختفت تماما ، وهى الظواهر التى كانت تبدو من قبل فاعلة ومانعة للظواهر الاخرى " .

واذا مانظرنا الى المسألة على هذا النحو " يمكننا ان نقول بانه لايمكن تعيين تاريخ محدد لبدء الازمة كما هى عليه ، وانما يمكننا فقط تتبع « التجليات » الاكثر صخبا وبرزوا للازمة ، التى يتم التعامل على نحو خاطئ او مقصود ، لخدمة توجه بعينه ، بوصفها هى الازمة ذاتها " .

ان التصدع الذى وقع فى ١٩٢٩ بشكل بداية الازمة ، من وجهة نظر اولئك الذين يريدون العثود على اصل الازمة وسببها فى النزعة الامريكية " الامريكانيزم " . ولكن احداث خريف ١٩٢٩ الامريكية - يرد جرامشى - تشكل بلا جدال واحدة من اهم تجليات الفاعلية النقدية ولا شئ غير ذلك . الحقيقة يختتم جرامشى حديثه " أن كل ماتلى الحرب هو ازمة المحاولات لتجاوزها ، كانت تصيب شيئا من التوفيق فى هذا او فى ذاك البلد ، ولاشئ غير ذلك . الحقيقة - يختتم جرامشى حديثه - " أن كل ما تلى الحرب هو ازمة بصاحبها المحاولات لتجاوزها ، كانت تصيب شيئا من التوفيق فى هذا او ذلك البلد ولاشئ غير ذلك .

ويرى البعض ، ( وقد يكونون على صواب ) أن الحرب نفسها هى احد مظاهر الازمة، بل واكثر من ذلك يعتبرونها اول مظاهر الازمة ، وبالفعل كانت الحرب هى الرد السياسى والتنظيمى الذى صاغه المسئولون .

تكشف نظرية " الهيمنة " هنا عن اعقق توجهاتها ، الا وهو معاداة النزعة الاقتصادية جذريا ، فلم يرد فى اى من دقاتر جرامشى استخدام لمصطلحات من قبيل " الازمة الطاحنة " او الازمة العامة للرأسمالية ، بل وليس هناك اى اثر لحديث من هذا النوع بينما نجد أن " الماركسية اللينينية على العكس من ذلك تؤسس

تحليلاتها على هذه العمليات (٣٢).

ان نظرية " الهيمنة " هي النظرية المعرفية الوحيدة في مجال السياسة وفي التاريخ التي تتوافق بشكل فعلى مع " نقد " الاقتصاد السياسى . ان " الازمات " هي التجليات الفسيولوجية للتطور الرأسمالى، ولا تعدو او تزيد على كونها " تكثيف " للتعارضات الموجودة داخل بنيتها . " ان تطور الرأسمالية هو ازمة مستمرة ، اذا صح لنا ان نقول ذلك ، بمعنى انه حركة شديدة السرعة للعناصر التي تتوازن وتكتسب مناعة ، وفي لحظة محددة تبرز بعض العناصر وتتجاوز العناصر الاخرى ، بينما تضمر عناصر اخرى او تبدل او يتم حقنها داخل النسيج العام .

وتطلق كلمة " الازمة " على تلك العناصر التي منيت بالهزيمة وتم تجاوزها . وفي ازمة ١٨٢٩ - ١٩٣٢ ، كان التناقض الذي تم تكثيفه ، هو ذلك الذي ذكرناه من قبل، الا وهو القومية في الاقتصاد لدى بعض الدول ، والكوزموبوليتانية ، والتي تشكل مقدمة ضرورية للحياة الاقتصادية . ولكن ليس هناك عنصر ما يمنحنا سلطة القول او التعامل مع هذه الازمة بوصفها ازمة لامخرج لها . ان المخرج يتجسد دائما ، وكما كان هو الحال حتى هذه اللحظة ، في التوصل الى توازن جديد ما بين رأس المال الثابت ورأس المال المتغير، وفي خلق تكيف جديد معه على مستويين هما " تقسيم العمل العالمى " و " الاسواق المحلية " . وبعد طرح الابعاد العامة لهذا الموقف - يتابع جرامشى - يمكن لنا ان ندرس الظاهرة من مستويات مختلفة ومن جوانب عديدة مثل المستوى النقدى والتمويلى والإنتاجى والتجارة الداخلية ، والتجارة العالمية .. إلخ . ليس هناك ما يدعو للقول ، بان أياً من تلك المستويات ، اذا ما وضعنا في الحسبان التقسيم العالمى للعمل وللوظائف ، لم يكن هو الجانب السائد او الذى يتجلى في اعلى اشكاله، في هذا البلد او ذاك . وقد كان التراجع في وظيفة الجنبه الاسترلينى ، كعملة ضامنة لاستقرار التبادل التجارى على المستوى العالمى ، سببا مفجرا للازمة . " لكن تظل القضية الاساسية هي مشكلة الإنتاج " يؤكد جرامشى ذلك ، مشيرا الى ان المصدر الكامن خلف التجليات المتنوعة لاشكال الازمة هو " افتقاد التوازن بين الصناعات مطردة التطور " والتي يتجه فيها الرأسمال الثابت نحو الزيادة بشكل مستمر " والصناعات المستقرة " حيث تتركز الاهمية في العمالة المباشرة " . ويختتم جرامشى بقوله :

" ويمكننا ان ندرك انه مع حدوث عملية تراتب ما بين الصناعات المتطورة والصناعات المستقرة ، على المستوى العالمى ايضا ، فان الدول التي عانت اكثر من غيرها من الازمة ، هي تلك التي كانت الصناعات المتطورة قد تعاطت بها " (٣٣) .

في المحصلة ، نجد ان جرامشى - مثله مثل ماركس - يرى ان الازمة فكرة جديدة يتطلب تحقيقها ان تمتد علاقات الإنتاج الرأسمالية في شكلها النقى لتغطى المجال العالمى كله ، اي تتطلب افتراض تاريخى مستحيل (٣٤) . ان إدراك جرامشى لمفهوم " الازمة " ، يوسع حدود المناظرة الماركسية حولها ، سواء تلك التي طرحها الاممية الثانية او كما طرحه الاممية الثالثة (٣٥) . ويكفى للتأكد من هذا ان نرجع الى النقاط التي



دونها حول مفاهيم مثل " التوقع " و "قانون الميل " و " السوق المحسوم " (٣٦) . ولكننا لا نسعى هنا لعمل مراجعة للجدل الذي اثير حول " ازمة الرأسمالية " ( بما فى ذلك المناظرات التى اجرتها الحركة الشيوعية فى الثلاثينيات ) (٣٧) .

ولا يهمنى فى المقام الاول هنا قياس مدى صلاحية التفسيرات التى طرحها جرامشى حول الازمة (٣٨) ، وانما يهمنى إظهار معارضته الجذرية لخط الكومنترن ، لان هذا يمكننا من الكشف عن امر اساسى ، الا وهو الدور الذى لعبه تحليل " النزعة الأمريكية " فى دفاتر جرامشى .

وقد تم شرح هذه النقاط حول " النزعة الأمريكية " و " الفوردية " بشكل واسع فى الفترة ( ١٩٢٩ - ١٩٣٠ ) وفى ١٩٣٢ . يؤكد فرانسونى ان جرامشى لم يكن قد فكر فى إنجاز دفتر " خاص " حول الموضوع، حتى بعد الانتهاء من إعداد برنامجه فى ( مارس / أبريل ١٩٣٢ ) (٣٩) ، وأنه بدأ فى ذلك بعد ان انتقل الى فورميا .

يتضح من ذلك انه انتظر حتى نضوج مفهوم " الثورة السلبية " - عبر تناوله فى الدفتر رقم ١٠ ( جزئيا ) ، وفى الدفتر رقم ١٥ - الذى تعرض لعملية معالجة واسعة حتى اصبح يشكل فى ذاته نظرية حقيقية خاصة ، تهدف قبل كل شئ الى تفسير العمليات التاريخية الفاعلة فى تلك اللحظة .

يكتسب الدفتر رقم ٢٢ قيمته ، عندما يتم تجميع التحليلات المنصبة على النزعة الأمريكية التى كتبت فى ١٩٣٢ وطورت بعد ذلك بين عامى ١٩٣٢ و ١٩٣٤ ، لفهم الميول والظواهر التى انتجت من خلال سيادتها للعمليات التاريخية العالمية الشكل الحالى لـ " الثورة السلبية " . ان النزعة الأمريكية و الفوردية اذن ( الدفتر الذى يشبر بأكبر درجة من المباشرة الى الارضية التى يمكن ان تبعث فوقها إرادة جمعية جديدة ) . اما اذا فكرنا فى تحليلات الكومنترن لازمة الامريكية ، فان الدفتر رقم ٢٢ يجسد اعلى مراحل التعارض بين جرامشى وخط الكومنترن .

فلنحاول ان نبحث عن مقابل تحليلى ما . نجد فى الفقرة الاولى من ذلك الدفتر ، والتى دونها جرامشى فى فبراير ١٩٣٤ ، أن السؤال الاساسى الذى تطرحه هو " اذا ماكانت النزعة الأمريكية قادرة على توفير الشروط لنوع من النمو التدريجى ... على شاكلة " الثورات السلبية " للقرن الماضى . ان الإجابة بنعم على هذا السؤال ، تستمد درافعها من الحقيقة التالية ، وهى " ان النزعة الامريكية والفوردية هما محصلتان لضرورة داخلية ، وهى ضرورة التوصل الى تنظيم اقتصاد مبرمج " ، وقشل الفوردية فى مجال الاقتصاد اعلى نقطة تم التوصل اليها عبر المحاولات المتتابة من قبل الصناعة لتجاوز قانون معدل الربح للتخفيض والسقوط (٤٠) .

عندئذ يطرح جرامشى - فى الفقرة المكتوبة فى اغسطس / سبتمبر ١٩٣٢ - السؤال : " اذا ماكان نط الصناعة وطريقة تنظيم العمل والإنتاج التابعة للفوردية ، هو نط عقلانى ، وبالتالى من الممكن له ، او بالاحرى يتعين عليه . ان يسعى للتعميم ام انه ظاهرة مرضية يجب الصراع ضدها بقوة النقابات والتشريع ؟

ويقدم جرامشى إجابة دقيقة وحاسمة على هذا السؤال " يبدو انه من الممكن لى ان اقول إن منهج فورد هو منهج عقلانى ، اى بعبارة اخرى يجب ان يسعى لتعميم ذاته " (٤١) . ولا نجد فى هذه الاجابة القاطعة ما يدعشنا اذا إن " أهمية الظاهرة الأمريكية وطاقتها الموضوعية " تكمن فى انها " هى ايضا اكبر جهد جماعى تم تحقيقه حتى الان ، بسرعة خارقة للعادة ، وعن وعى بالهدف لم يشهده التاريخ من قبل ، من اجل خلق نوع جديد من الشغيلة ومن الإنسان " (٤٢) .

لقد كانت هذه الملاحظات نقطة ارتكاز للعديد من القراءات القديمة والجديدة لجرامشى بوصفه منظرا " للعدالة " ، تاجر الى حد كبير " بالتصنيع " وخضع له (٤٣) . ولكن هذه القراءات تبدو لنا غير مقنعة ، بل ، وعلى العكس مما يراه هؤلاء المفسرون ، سنجد ان تحليل جرامشى " للظاهرة الأمريكية " يهدف الى تحديد الارضية التى يمكن ان تطرح فوقها صياغة لذاتية جديدة تنظم " الصناعية " وتملك القدرة على تجاوزها .

ولا يمكن التعامل مع هذه المهمة بدون افتراض ان الظاهرة قد اتسعت وانتشرت على المستوى العالمى . ان تمييز " العقلانية " الكامنة فى النزعة الأمريكية بوصفها الشكل الراهن " للشرة السلبية " ، عملية ضرورية لتحديد الارضية التى يمكن ان تطرح فوقها الطبقات الخاضعة مهمة " حرب الموقع " . ومن ناحية اخرى ، وفى إطار نظرية الـ " سياسة / هيمنة " ، لم يكن من الممكن صياغة تصور مخالف لهذه العملية ، ولذلك تم تناولها بوصفها " توقع " لمسارات التوجه " والمبول " التى يبدو ان لديها القدرة على سيادة ( فى فترة قصيرة نسبيا ) التطور العالمى . اى حركة اخرى ، اذن ، كان يمكن ان تشغل " فكر " قائد شيوعى يفكر داخل منظور " الحزب العالمى " ؟

وسنعاود النظر فى هذه الموضوعات خلال ما يلى من فقرات ، واريد ان اختتم تناولى لهذا الموضوع ، هنا ، باختبار اخير لتحليلات الهيمنة وهو العلاقة بين النزعة الأمريكية والفاشية ، وسوف اقصر عرضى هنا ايضا على بعض جوانب الموضوع نظرا لاتساعه وتعقده ولكثرة ما قبل حوله ايضا (٤٤) .

ومنذ فترة وجيزة فقط تم عرض تناول دقيق ، للطريقة التى ميز بها جرامشى فى دفاثره تلك الجوانب من الفوردية ، والتى قدر لها ان تفرض نفسها على الساحة الأوروبية ، بعد الحرب العالمية الثانية (٤٥) . ومن المفيد ان نتوقف قليلا امام هذه النقطة . فعندما قام جرامشى بتحليل الفاشية ( فى فترة كتبها فى ابريل ١٩٣٢ ) بوصفها شكلا إيطاليا " للشرة السلبية " فإنه قد طرح تصورا افتراضيا ، " فى إمكانية او كون الأشكال الروابطية قادرة عند تطويرها على ان تتحول الى غط " لتحويل البنية الاقتصادية " بشكل إصلاحى من الاقتصادية الفردية الى الاقتصاد المبنى على خطة محددة . ان حلول الاقتصاد الوسيط " الذى يقع فى نقطة وسطية ما بين الاقتصاد الفردى الى اشكال سياسية وثقافية اكثر تقدما ، دون التعرض لهزات جذرية كاسحة ومدمرة (٤٦) . ويتردد فى هذه الحالة ايضا صدى التعارض المستمر ما بين " الاقتصاد السياسى الجديد NEP " و " الشرة من اعلى " .

وبغض النظر عن هذا ، فإن الإشارة الى إمكانية " حرب موقع " فاشية ، تطرح بعد ذلك بشكل معمم ، في الملاحظات المدونة في أبريل / مايو ١٩٣٢ في الدفتر رقم ١٠ ، حيث يتصور جرامشى فرضية ان تتحول عملية تشكّل " الاقتصاد الوسيط " هدفا لـ " حرب الموقع " على ساحة الاقتصاد العالمى ، " والتي تتجه الى التغلّى عن الشكل التنافسى للرأسمالية الذى أصبح متخلفا وباليا . ينتقل إطار التحليل بكامله اذن من العلاقة الرابطة بين " الفاشية " والثورة السلبية، الى العلاقة ما بين الروابطية " والثورة السلبية " . وهكذا يمكن النظر الى الفاشية بوصفها المتغير الإيطالى فى إطار التوجه العام نحو " الروابطية " التى يمكن ان تسود فى الساحة الأوروبية بكاملها .

ان وقوع الثورة السلبية ، يتضح عندما يكون الهدف من التدخل التشريعى للدولة وعبر تنظيمات الروابط ، فى البنية الاقتصادية للدولة ، هو إحداث تعديلات عميقة بهذه البنية ، للتوصل الى التاكيد والإصرار على وجود " خطة إنتاجية " ، وهذا يعنى التاكيد على عنصرى " التخصص " و " التعاون " فى العملية الإنتاجية دون المساس بالملكية الفردية او بملكية الجماعات للربح . ( اى ان يقتصر التدخل على التنظيم والتحكم فى هذه الملكية دون المساس بها ) واذا انتقلنا الى الواقع الملموس لعلاقات الإنتاج الإيطالية ، فان هذه الثورة السلبية قد تكون هى الحل الوحيد لقضية تنمية قوى الإنتاج الصناعية تحت قيادة الطبقات الإدارية التقليدية ، مما يسمح بالتنافس مع التشكيلات الصناعية الأكثر تقدما ، والتي انتعشت فى تلك الدول التى احتكرت المواد الأولية وراكت وروس الاموال بها بكميات هائلة<sup>(٤٧)</sup> .

وفى افتتاحية الدفتر رقم ١٥ ( فبراير ١٩٣٣ ) ، يسجل جرامشى قائمة بالظواهر التى اخضعها للتأمل ومنها الاتحادات الجبرية والقيود المصطنعة التى تفرضها الدولة لتحجيم الجهاز الصناعى<sup>(٤٨)</sup> ولكننا نجد ان جرامشى لم يكتف بالرصد ، وانما تعمق فى تحليل ظاهرة بعينها ( ليس من قبيل المصادفة فى الدفتر رقم ١٥ ) وهى التنظيم التمرىلى للتنمية<sup>(٤٩)</sup> . وعندما يتناول جرامشى العلاقة بين " النزعة الأمريكية " و " الفاشية " ، فإنه يرصد بعنق العلاقة ما بين " الفردية " و " الروابطية " ( وقد سبق ان تناول جرامشى نفس الموضوع فى فقرة كتبت فى فبراير / مارس ١٩٣٠ ) بوصفها طريقتين مختلفتين لتنظيم الدورة الإنتاجية عن طريق تنظيم السوق الداخلى ( للمطلب وللمدخرات وبالتالى للتراكم ) .

ان عملية خلق المدخرات يجب ان تصبح وظيفة داخلية ( فى افضل ظروف للسوق ) للكتلة الانتاجية ذاتها ، وذلك من خلال تطوير الإنتاج ذى التكاليف المتناقصة مما يسمح ، بالاضافة الى حجم اكبر من فائض القيمة ، بنقع اجور اكثر ارتفاعا ، مما يترتب عليه - بالتالى - توسيع طاقة السوق الداخلى ، ويتكوين قدر من



المدخرات لدى العمال ، ويعدل أكبر للربح ، وهكذا يمكن التوصل الى خلق إيقاع اسرع لتراكم رؤوس الاموال ، بمعنى حدوث ذلك داخل اطار المؤسسة او الشركة ، وليس من خلال وسيط " منتجى المدخرات " الذين يلتهمون فى الواقع كافة ما يمكن التهامه من فائض القيمة <sup>(٥٠)</sup>.

واذا اشرنا الى الملاحظات المتعلقة بهذا التحليل ( والتي ذكرناها سابقا فى الفقرة الخامسة ) ، والتي ترى بان شكل الدولة الموافق لهذه الاشكال الاقتصادية ليس هو الشكل الروابطى ( دولة الكوربوريشن ) وانما شكل الدولة الليبرالية ، ونقصد بالليبرالية هنا " المعنى الاساسى للمبادرات الحرة ولل فردية فى الاقتصاد " ، فاننى اعتقد انه من حقنا ان نستنتج مما سبق ما يلى :

اذا ما استعرنا من جرامشى الفرق الذى اشار اليه ، ما بين " روابطية الدولة " و " روابطية المجتمع " <sup>(٥١)</sup> ، يمكننا ان نقول ان " روابطية المجتمع " تمثل بالنسبة لجرامشى نمط تنظيم المجتمع ، الذى قدر له ان يسود فى اوروبا ، اى انه الشكل الاوروبى " للشوة السلبية " . ولا اسعى بذلك لتحديد موقفى من المسالة المثارة ، حول إمكانية اعتبار " المصالحات الاشتراكية الديمقراطية " - بما فى ذلك المصالحات القليلة التى أُنجزت فيما بين الحربين العالميتين ، والعديد من المصالحات التى ارسبت باشكال مختلفة فى اوروبا الرفاهية ، فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية ، بشكل ما او بآخر ، حالات ( قد تتباين ايضا فيما بينها ) لتحقيق " الشوة السلبية " <sup>(٥٢)</sup> . ولكن يمكننا ان نشير بهذا الصدد الى نقطة اخرى ، وهى تحليل ظاهرة الاشتراكية الديمقراطية ، والتي يمكن من خلالها قياس البون الشاسع الذى يفصل فكر جرامشى عن " الماركسية اللينينية " .

بذلك نكون قد اشرنا الى العنصر الآخر الذى يضافته الى الإدراك التحليلى للمهينة ، يمكننا ان نتفهم السبب الذى دفع جرامشى الى طرح قضية " الذاتية الجديدة " داخل ذلك الإطار الذى سنقوم بتناوله واختباره مباشرة فى الفقرة التالية .

هَذَا الْكِتَابُ  
مِلْكُ الْأَسَاذِ الدُّكُورِ  
وَمَرْيَ زَكَّى بِطَرْسَ

## المواش

- 1- A. Gramsci, Wuderni del carcere, a cara di V. Grrratana, Einaudi, Torino, 1975- p. 1559-
- 2- F. De Felice, Rivoluzione Passiva, fascismo, americanismo in Gramsci, In Istituto Gramsci, Politica e storia in Gramsci, Edifori Riuniti, Roma, 1977-
- 3- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit.,pp.1774-1827.
- 4- Ibid., p. 1775-.
- 5- Ibid., pp.1818-1819.
- 6- Ibid.,p. 1827-
- ٧- كتب جرامشى فى دفاتر السجن ، المرجع السابق ، ص ١٢٠٩ : " هل لمفهوم الثورة السلبية دلالة راهنة " ؟ هل نحن فى مرحلة " الترميم - الثورى " لتثبيتها النهائى ، لتنظيمها الايديولوجى ، لتمجيدها الغنائى ؟ وهل سيكون لايطاليا فى مواجهتها مع الاتحاد السوفيتى نفس العلاقة التى كانت لألمانيا واوروبا كانت وهيجيل مع فرنسا روسبير - نابليون ؟
- 8- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1228-1229.
- 9- Ibid., pp. 801-802.
- 10-Ibid, p. 1614-
- 11- Ibid.,p. 801-
- 12- Ibid., pp. 801-802.
- ١٣- ورد مايلى فى الكتاب المذكور : " ان الاسباب التى دفعت جرامشى لان يبدو فى ١٩٢٥ - ١٩٢٦ خصما للمعارضة الروسية لم يتم تجاوزها فى حقيقة الامر فى ملحوظاته .... وبدا جرامشى فعلا مبالا للتوكيد على استمرارية لينين - ستالين ، وبصورة خاصة فى الطريق الصحيح للتعامل مع الفلاحين .
- P. Spriano, Gramsci in carcere e il partito, Editori in , Editore Riuniti, Roma 1977- p. 56-
- 14- A. gramsci, Quaderni del carcere, cit., p.1619.

- 15- P. Sqriano, Gramsci in carcere e il partito, cit., p. 57-
- 16- A. GRamsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1743-1744
- 17- Ibid., p. 2139-
- 18- Ph. Schmitter, La politica degli interessi nei paesi industrializzati, Il Mulino, Bologna, 1983-
- وضع فى اعتبارك الادبيات المذكورة فى دفاتر السجن لجرامشى ، مرجع سابق الذكر ، ص ٧٥٧ .
- 19-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., P.1744.
- ٢٠- هى المصطلحات التى اقترحها ليهمبرك وتعادل " الروابطية الجمعية " راجع :
- M.Maraffi (a cura di), La Societa neo- corporative, Il Mulino, Bologna 1981-.
- 21-A. GRamsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1728-1729.
- 22- L. Paggi, Le strategie del potere in Gramsci, Editori Riuniti, Roma 1984-
- 23-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1566-
- 24- Ibid., p. 1616-
- 25-Ibid., p. 866-
- 26- L. Paggi, Le strategie del potere In Gramsci, cit.
- 27- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1615-
- 28- A. Agosti, La terza Internazionale. Storia documentaria, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 216-228.
- 29-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1616-
- 30- Ibid., P. 1767-
- 31- Ibid., p. 1824-
- 32-A. Agosti, La terza Internazionale. Storia documentaria, cit.
- 33-A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 1755-1759.
- ٣٤- واعتمادا على تفسيره للقرودية بوصفها ردا على نزوع معدل الريح للهبوط ، وعلى ربطة للابتكارات التقنية - حسب تعليمات ماركس - بالضرورة الداخلية لنمو رزس المال الثابت، يكتب جرامشى ملحوظة ( فى اغسطس ١٩٣٢ ) : " ان التوسع فى تطبيق الطرق الجديدة يحدد مجموعة



من الازمان ، يعيد كل منها طرح نفس مشاكل الزيادة المطردة للتكاليف ، والتي تعيد انتاج نفسها دوريا حتى تصل الى احد الحدود التالية : ١) الحد الاقصى فى الاستفادة من امكانية المواد ٢) الحد الاقصى لعملية ادخال آلات جديدة وطرق آلية جديدة ٣) حد التشبع فى التصنيع العالمى ، مع وضع معدل الزيادة السكانية فى الاعتبار ( وهو معدل يقل بانتشار التصنيع ) ومع ربط ذلك بعمليات الانتاج المتعلقة بتطوير وتجديد المنتج والاجهزة " .

(A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1313)

35- L. Colletti-c. Napoleoni, Il futuro del capitalismo, crollo o sviluppo?, Laterza, Bari 1970-

36- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit.

وفقا لمؤشر المناقشات والمساجلة الائمة الثانية حول هذه الموضوعات ، راجع مقدمة :

L.Paggi a M. Adler, Il socialismo e gli intellettuali, De Donato, Bori 1974; R. Racinaro, La crisi del marxismo nella revisione de fine secolo De Eonato, Bari 1978-

37- E. Galli Della Loggia, "La Terza Internazionale e il destino del capitalismo: (analisi di Evghenij Vavga), in Annali Feltrinelli, xv, 1973-

38- Ch. Kindle berger, La grande depressione nel mondo 1929-1939, Etas Libri, Milano 1989-

39- G. Francioni, L'officina gramsciana, Bibliopolis, Napoli 1984-

40- A. GRamsci, Quaderni del carcere, cit., pp. 2139-2140.

41- Ibid., p. 2173-

42- Ibid., p. 2165-

٤٣- ومن ادق القراءات القديمة :

M. Telo, "Strategia consiliare e sviluppo capitalistico in Gramsci", in Problemi del socialismo, 1976, n. 3;

ومن احسن القراءات الجديدة :

A. Salsano, "Il corporativismo tecnocratico in una prospettiva internazionale" in F. Sbarberi (a cura di), Teoria politica e societa industriale. Ripensare GRamsci, Bollati boringhieri, Torino 1988-

- F. De Felice, Rivoluzione Passiva, fascismo, americanismo in Gramsci; A. Salsano, "Il corporativismo tecnocratico in una prospettiva internazionale", cit.
- 45-M. Telo, Gramsci, il nuovo capitalismo et il problema della modernizzazione; A. Salsano, "Il corporativismo tecnocratico in una prospettiva internazionale", cit.
- 46- A. Gramsci, Quaderni del carcere, cit., p. 1089-
- 47- Ibid., p. 1228-
- 48- Ibid., p. 1750-
- 49- Ibid., pp. 2175-2178.
- 05- Ibid., P.2155.
- 51- Ph. Schmitter, "Ancora il secolo del corporativismo", cit
- 52- Ch. Buci- Glucksmann- G. Therborn , Le defi social - democrat, Paris, 1981, M. Telo, La social democrazia europea nella crisi degli anni , 30- Angeli, Milano 1985; L. paggi - M. D'Angelillo, I comunisti italiani et il riformismo, Einaudi, Torino 1986-

## مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية

ان مفهوم المجتمع المدني مصطلح أوروبي قديم تمت صياغته خلال النصف الثاني للقرن الثامن عشر لإبراز تحول أوروبا الغربية من الاستبداد الى الديمقراطية البورجوازية. وقد اختفى هذا المفهوم منذ النصف الثاني للقرن ١٩، ولم يظهر من جديد الا مع جرامشي بعد الحرب العالمية الاولى وانتصار الحزب الشيوعي الروسي بهدف التفكير في الخصوصية التي تميز الحركات الشيوعية في المجتمعات ذات التقاليد الديمقراطية البورجوازية.

ونشهد خلال السنوات الاخيرة عودة مكثفة لهذا المفهوم من طرف مثقفين محافظين جدد في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، وكذلك مثقفين ليبراليين في أوروبا الشرقية اما فيما يتعلق بالدول العربية فتونس والجزائر هما الدولتان الوحيدتان اللتان تفاعلتا مع هذا المفهوم من اجل التفكير في ظروف التحول من نظام الحزب الواحد الى التعددية الحزبية. اما في الدول العربية الاخرى ،تحديدا مصر ولبنان، فقد اتجه المثقفون فيهما الى استعمال كلمة " شارع " للتعبير عن رأى العامة .وقد بدأ بعض علماء الاجتماع العرب في اللجوء الى مفهوم المجتمع المدني دون البحث عن تحديد دقيق لهذا المفهوم .

على كل حال لدى انطباع بأن مفهوم المجتمع المدني لايشكل موضوع جدل عام الا في تونس، وتحديدا منذ إزاحة بورقيبة خلال ٧ نوفمبر ١٩٨٧. اما في الجزائر فيبدو ان المفهوم قد تم قبوله، دون نقاش ، للإشارة الى الشعب في تنوعه، وقد كان مفهوم المجتمع المدني غائبا عن معجم علماء الاجتماع التونسيين والعرب عامة



خلال سنوات ١٩٦٠ - ١٩٧٠.

لماذا ظهر هذا المفهوم فى الخطاب الاكاديمى مع بداية الثمانينيات ؟ لماذا تحول الى موضوع صراع سياسى فى تونس بالذات ؟ او بعبارة اخرى ما هى الرهانات السياسية والنظرية لهذا المفهوم ؟  
للإجابة على هذه الاسئلة سابدأ بمتابعة جدل الانتلجانسيا التونسية حول مفهوم المجتمع المدنى، محاولا استخراج الرهانات السياسية اى الرهانات النظرية له؛ فسوف تفهم على المستوى التاريخى بالمتابعة التدريجية لتحولات مفهوم المجتمع المدنى فى تاريخ الفكر السياسى العربى، اما القسم الثالث والاخير فسيخصص لمحاولة تفسير الرهانات النظرية التى صاحبت انبثاق مفهوم المجتمع المدنى فى الخطاب السوسبولوجى، ابتداء من الثمانينيات .

### ( ا ) الرهانات السياسية للجدل حول مفهوم المجتمع المدنى

عرفت تونس ثلاث هزات سياسية خطيرة اقترنت بشهر يناير وهزت النظام السياسى الحاكم، فقد شن الاتحاد العام التونسى للعمل إضرابا عاما خلال ٢٦ يناير ١٩٧٨ تحول الى انتفاضة شعبية اقتضى إيقافها تدخل الجيش مع حصيلة ثقيلة من القتلى والجرحى بين المتظاهرين. وفى شهر يناير ١٩٨٠ تسلت مجموعة من المعارضين قامت ليبيا بتدريبهم وقبولهم للقيام بعملية مسلحة انطلاقا من منطقة قفصة. وقد تدخل الجيش لإنهاء محاولة التمرد هذه ، وخلال الأسبوع الاول لشهر يناير ١٩٨٤ وللمرة الثالثة تضطر حكومة بورقيبة المدنية الى استدعاء الجيش لفرض النظام فى عدة مدن ، ولإخماد انتفاضة شعبية فجرها قرار غير مدروس ضاعف اسعار المواد الحبوبية ( سعر الخبز ) .

وقد اظهرت هذه الاحداث الثلاثة الخطيرة غياب الحزب الحاكم منذ بداية الاستقلال عن المسرح السياسى. فالحكومة المدنية لم تجد للدفاع عن نفسها فى الحالات الثلاث الدرامية سوى الالتجاء للجيش المبعد فى العادة عن اللعبة السياسية على عكس وضعية الجيش فى باقى الجمهوريات العربية.

وقد بدأت مصطلحات "الجمهورية المدنية" و"المجتمع المدنى" تتداول لدى بعض المثقفين السياسيين بالأساس مباشرة بعد التدخل الثالث للجيش فى الحياة السياسية التونسية ،ذلك أنه بعد انهيار الدولة فى لبنان اصبحت تونس الجمهورية المدنية العربية الوحيدة، اما الدول العربية الاخرى فقد انقسمت الى نوعين :  
ملوكية تستمد شرعيتها من الدين او جمهوريات واقعة تحت حماية المؤسسة العسكرية.

لقد كان من الصعب فى ذلك الظرف ( ١٩٨٤ ) عدم طرح السؤال حول مدى حظوظ النظام السياسى التونسى فى السيطرة والمحافظة على خصوصيته المدنية والتى تعد مكسبا يتوجب الدفاع عنه.

اذن، فقد طرح مصطلح المجتمع المدنى، بشكل او باخر ، فى نفس الوقت الذى طرح فيه مصطلح الجمهورية المدنية، ويقصد به تعدد التنظيمات التلقائية المستقلة عن الدولة.

والفكرة الكامنة وراء هذا الاصطلاح هى ان اية جمهورية مدنية معرضة فى اى وقت الى محاولة انقلاب

عسكري، اذا لم تركز على شبكة من المؤسسات المستقلة للمجتمع المدني، وبصفة ادق يتضمن مصطلح المجتمع المدني موقفا نقديا لنظام الحزب الواحد المحكوم مع الوقت بالتحول الى بيروقراطية طفيلية وسلبية، اقصد تدريجيا كل الذين لهم نفس نصالي، ولم تحتفظ سوى بالانتهازيين غير المتعودين على اخذ المبادرات، فلا ينشطون الا بعد تلقى توجيهات من الهيئات العليا لاتعرضهم لمخاطر .

وتكمن خلاصة هذا التحليل في ان من مصلحة الجمهورية المدنية تأسيس التعددية الحزبية من اجل مساعدة الحزب الواحد على استعادة نضالته المميزة له كحزب سياسي، ذلك أنه بدونها يكون مهددا بالتصلب.

لقد تم تداول مصطلحي الجمهورية المدنية والمجتمع المدني من قبل رجال سياسة ذوى توجهات ليبرالية جرى إقصاؤهم من الحزب الدستوري مع بداية السبعينيات، اما التوجهات السياسية الاخرى : الدستوريون الارثوذكسيون والمناضلون اليساريون والإسلاميون فلم يكونوا مهيبين لاستخدام الاصطلاحين الى حد ازاحة بوقبية في ٧ نوفمبر ١٩٨٧.

لقد غيرت هذه الإزاحة المسرح السياسي فاتحة الباب امام توجهات جديدة لحركة سياسية اكثر ديمقراطية. فلقد عرفت تونس اثناء الاشهر الاولى لهذا التحول السياسي حوارا مكثفا حول كيفية الانتقال من نمط سياسي قائم على نظام الحزب الواحد الى شكل مبتكر للتعددية السياسية. وقد دار هذا الحوار الذي تلى إزاحة بوقبية حول اسئلة ثلاثة :

١- الى اى مدى الحزب الحاكم مهياً للتحول الى حزب سياسي يستمد قوته من القدرة على تعبئة مناضليه وليس من التدخل المباشر لمؤسسات الدولة ؟

٢- الى اى مدى حركة الاتجاه الاسلامي مهياً لاحترام قواعد اللعبة الديمقراطية وللتراجع عن تشكيكها في مكاسب النظام الجمهوري، وخاصة القوانين المتعلقة بالاحوال الشخصية مثل منع تعدد الزوجات ؟

٣- الى اى مدى حركة الاشتراكيين الديمقراطيين قادرة على تأطير وتعبئة جمهور المناضلين والمتعاطفين ، خاصة بعد تبني الحزب الحاكم لشعاراتها الديمقراطية الاساسية ؟

لقد فقدت الذاكرة خلال هذا النقاش مصطلح الجمهورية المدنية ، بينما لم يستخدم مفهوم المجتمع المدني سوى من طرف بعض المثقفين المستقلين. اما الدستوريين والارثوذكسيين وقطاع واسع من اليسار واقصى اليسار والاسلاميين فقد تجنبوا عموما استعمال هذا المفهوم المحمل اكثر من اللازم بالايديولوجية الليبرالية الغريبة.

ولكن سوف يظهر مصطلحا الجمهورية المدنية والمجتمع المدني معا في نص الميثاق الوطني الذي وقع عليه ممثلوا كل الحساسيات السياسية ، بما فيها ممثل عن حركة الاتجاه الاسلامي غير المعترف بها رسميا كحزب سياسي. لذلك فان قبول التوقيع على نص الميثاق الوطني في الذكرى الاولى لتحول السابع من نوفمبر ١٩٨٧

والذى تم النظر اليه من طرف كل الملاحظين على انه خطوة هامة نحو دمج حركة الاتجاه الاسلامى فى التنافس السياسى الشرعى . تلك الحركة والتي اضطرت قبل الانضمام الى الحقل الرسمى الى توقيع الميثاق الوطنى بإعلان أن قوانين منع تعدد الزوجات لا تتعارض حسب رأيها مع التأويل الشرعى للنص الدينى. وللتوقيع على الميثاق الوطنى اعلن الإسلاميون كذلك ان " قوانين الاحوال الشخصية والقوانين المكملة لها .... تمثل إصلاحات تتجه الى تحرير المرأة، وتعتبر امتداد لحركة قوية وقديمة فى بلادنا تتركز على القاعدة الصلبة "للاجهاد" وعلى غايات " الشريعة " وتمثل حجة على حيوية الإسلام وانفتاحه على متطلبات العصر والتقدم ، وقبل الاسلاميون كذلك فكرة التحييد السياسى للمساجد، فلقد قبلوا بان هناك واجب ملح يقضى بإبعاد بيوت الله عن الصراع السياسى والعصيان، وذلك من اجل بقاء المساجد مخصصة كلية للعبادة. لكن الانتقال الاكثر دلالة فى الايديولوجيا الوطنية والذى انعكست روحه فى كتابة الميثاق الوطنى هو حتما توجه الموقعين عليه نحو الدولة مطالبينها بتهيئة هذا الاتجاه العقلانى الذى ينبثق من الاجتهاد، والذى يعمل على ان يكون للاجهاد والعقلانية الاثر الحاسم على التعليم والمؤسسات الدينية ووسائل الإعلام ومع توقيع الميثاق الوطنى قبل الإسلاميون ان يكونوا فى الموقع الذى يطالب الدولة بتوجيه محتوى التعليم العمومى باتجاه العقلانية والاجتهاد.

ولقد تفكك الإجماع الذى تم حول المبادئ المعلنة فى نص الميثاق الوطنى ولاول مرة بمناسبة الانتخابات التشريعية فى أبريل ١٩٨٩، فقد تمكنت حركة الاتجاه الاسلامى -ودون اعتراف رسمى بها- من تقديم قوائم مستقلة فى عدة دوائر انتخابية ولقد تعارضت دعاية المرشحين المدعومين من طرف الحركة بشكل صارخ مع اتجاه وافكار ومبادئ الميثاق الوطنى. فقانون الاحوال الشخصية كان من جديد موضع انتقاد من طرف المرشحين الاسلاميين. وهكذا فإن الدعاية «السلفية» للمرشحين الإسلاميين احدثت المواجهة الاولى بين كل الاتجاهات السياسية وحركة الاتجاه الاسلامى.

وقد كان رد الفعل الرسمى الاول لقيادة هذه الحركة أن المرشحين يعبرون عن آرائهم الخاصة وان مواقفهم لا تلزم الحركة فى شئ . ولقد بدأت المواجهة الحقيقية بين حركة الاتجاه الاسلامى والسلطة بعد اعتراف الحكومة الجزائرية بالجبهة الاسلامية للإنتقاذ ( F I S ). ومنذ هذا التاريخ بدا الإسلاميون التونسيون وكأنهم يتخلون عن سياسة الاعتراف المرحلى. ومن المحتمل ان الجناح الراديكالى هو الذى وضع فى النهاية استراتيجية المواجهة لاجبار الحكومة التونسية على الاقتداء بالمثال الجزائرى. وقد تم تلشين الاستراتيجية الجديدة ببيان وقعته عبد الفتاح مورو فى ٢ اكتوبر ١٩٨٩ طالبت فيه حركة الاتجاه الاسلامى - والتي أصبحت تسمى حركة النهضة - بإقالة وزير التربية القومية الذى تجرأ على طرح مشروع إصلاح كتب التربية الدينية وفقا لمبادئ " العقلنة " والاجتهاد. وقد نسى حزب النهضة انه ، بعد الاعتراف بالجبهة الاسلامية للإنتقاذ من طرف الحكومة الجزائرية، أنه كان قد وقع على نص الميثاق الوطنى ان تعمل على ان يكون للاجهاد والعقلنة الاثر الحاسم على



التعليم. ولم يكتب ببيان الاسلاميين بتاريخ ٢ اكتوبر ١٩٨٩ بالمطالبة باقالة الوزير بل ناشد اسرة التعليم والطلبة بالوقوف ضد مشروع اصلاح كتب التربية الدينية. وبهذا البيان عبرت حركة النهضة عن نزعتها كحركة سياسية تقشد ان تلعب دور المؤسسة المحتكرة للصفة الاسلامية والمراقبة لاخلاق التونسيين والتونسيات.

ولقد كان ذلك فى تقديرى خطأ استراتيجى وخيم .فقبل إصدار هذا البيان كان ينظر الى المناضلين الإسلاميين حتى من قبل الذين لا يشاركونهم إيديولوجيتهم باعتبارهم ضحايا سلطة تعسفية، الا ان بيان ٢ اكتوبر قد قوض هذه النظرة، اذ ينظر حاليا الى حزب النهضة من قبل قطاع هام من الرأى العام كقوة خفية لاتبحث سوى عن فرض نظام سياسى مماثل للنظام الإيرانى او العربية السعودية وان الدولة ليست هى التى تمثل التهديد المتواصل للحريات المدنية بل حركة النهضة.

لقد تم استعمال مصطلح المجتمع المدني حتى إصدار هذا البيان للتعبير عن مسار استقلالية الاحزاب السياسية والتنظيمات الاجتماعية المهنية عن الدولة التى كان ينظر اليها باعتبارها العائق الوحيد لمسار واستقلالية المجتمع المدني ، هذا التهديد اصبح ينظر اليه حاليا من طرف تيار واسع من الرأى العام على انه يصدر قبل كل شئ عن حزب النهضة الذى يريد ان يفرض على كامل المجتمع تصوره الخاص للارتودكسية الدينية . فقد اكتسب مفهوم المجتمع المدني فى هذا الظرف محتوى جديد، فلم يعد هو مجموع التنظيمات المفصولة عن الدولة والمستقلة فى توجهها الإيديولوجى بل بصفة ادق الاحزاب والجمعيات التى - رغم اختلافها فى وجهات النظر ، حول امثلة عديدة - لها نفس التصورات حول حقوق الإنسان والحريات الفردية ، ويتراجع عن مبادئ الميثاق الوطنى، فان حزب النهضة لم يخرج نفسه فقط ، من المجتمع المدني ، بل اصبح المهدد الاساسى لمجتمع مدنى فى طور التكون ، فكل التيارات السياسية غير الإسلامية ردت مباشرة على بيان ٢ اكتوبر، مرتكزين على الصياغة الجديدة لمفهوم المجتمع المدني ، (فجريدة الصباح) بتاريخ ٥ اكتوبر وضعت عنوانا على الصفحة الاولى : " المجتمع المدني يدافع عن نفسه " . كذلك جريدة الصحافة لنفس اليوم اعلنت فى مقالها الافتتاحى " انها اهانة لكل ضمير المجتمع المدني " وحركة الديمقراطيين الاشتراكيين اعلنت فى نفس اليوم " نعتقد ان هذا السلوك يتعارض مع العلاقات فى مجتمع مدنى تحكمه المؤسسات ويسوده القانون" ، وحركة الوحدة الشعبية كانت اكثر وضوحا فى تمثيلها لمجتمع مدنى فى طور التكون " اننا نرفض العنف اللفظى المفرط والمتعارض مع مبادئ الصراع الديمقراطى والحوار المنظم بالقانون والمؤدى الى بناء مجتمع مدنى مستقل " . والحزب الاجتماعى للتقدم عبر عن رفضه الثابت لكل محاولات شق المجتمع المدني بدعوة المربين الى اتباع تيار سياسى محدد .

جمعية النساء الديمقراطيات اذانت بشدة البيان المشار اليه، والذي يؤاخذ التوجه العقلانى لمشروع إصلاح النظام التربوى القائم على إدماج الفكر النقدي وحرية الرأى لدى الاجيال الصاعدة بدلا من ان يفرض فيهم ترشيح وحنانية الحقيقة وغيرها من المنهجيات الديماغوجية التى لاتؤدى سوى الى تهديد المجتمع المدني والديمقراطى، كمطلب اجتماعى مستهدف من الاغلبية .

ومن الواضح ان الموقف الاكثر وضوحا من بيان النهضة هو موقف جمعية النساء الديمقراطيات، والتي تحس انها الاكثر تهديدا من خطاب الإسلاميين. ذلك ان رجال سياسة عرفوا بتمسكهم بقيم العلمانية ردوا باقل قوة واضعين فى نفس الحانة موقف حزب النهضة وموقف وزير التربية القومية الذى انطلق فى إصلاح كتب التربية الدينية دون الالتزام بسياسة لتعريب التعليم ، إنه موقف نجيب الشابي الأمين العام للتجمع الاشتراكي التقدمي، ويجب ان نعترف ان هذا الموقف قد احدث ازمة فى قلب قيادة هذا الحزب. ولكن رغم هذا الموقف الملتبس لنجيب الشابي فقد ظلت حركة النهضة معزولة كليا داخل المسرح السياسى التونسى .

اما رد الحكومة على استراتيجية النهضة للمواجهة فقد كان ردا صارما :

" نقول للذين يخلطون بين الدين والسياسة إنه لامجال لحزب ديني " « خطاب الرئيس بن على ١٩٨٩/٧/١١ » . ولكي يتم الاعتراف بالنهضة كحزب سياسى عليها ان تتحلى عن تقديم نفسها كمؤسسة محتكرة لتمثيل الدين : " الإسلام دين الجميع ولايمكن ان يتحول الى موضوع منافسة او مزايادة او كمطبة للوصول الى السلطة ، ليس هناك من هو اولى بالدفاع عن دين التونسيين غير الدولة ، دولة كل التونسيين والتي تسهر على حماية وصيانة العقيدة " « نفس الخطاب ١٩٨٩/١١/٧ » .

بعد شهر من ردود الفعل اصدرت حركة النهضة بيانا مؤرخ فى ١٩٨٩/١٢/١١ لتعطى لنفسها صورة الحزب العلماني الدينى واضحة فى اعتبارها كل المطالب السياسية والاجتماعية لاحزاب المعارضة ، ومضيفة اليها ولاول مرة استعدادها لدعم اسس المجتمع المدني .

ان آفاق الانتخابات البلدية التى كان محدد لإجرائها مايو ١٩٩٠ لم تكن غريبة عن هذا الاكتشاف المتأخر لمفهوم المجتمع المدني من طرف حزب النهضة والتي لعبت دورا دون شك فى اللقاء المنظم فى شهر فبراير ١٩٩٠ بين احمد بن صالح أمين عام حركة الوحدة الشعبية وثلاث ممثلين عن حركة النهضة ، وقد ايد اعلان حركة الوحدة الشعبية هذا اللقاء مستخدما ، غالبا لاول مرة ، مفهوم المجتمع المدني " الاولوية بالنسبة لنا هى ان نواجه حزب حاكم يرفض الوجود الشرعى لستة احزاب ويضع فى النهاية بمخالفته النصوص والمجتمع المدني فى خطر " .

( تصريح حركة الوحدة الشعبية ١٩٩٠ بجريدة تونس الأسبوعية ) .

هذا الزواج العقلاى والذى لايشكل فى الحقيقة سوى لقاء عادى بين قيادة حزبين سياسيين لم يقع الاعتراف بهما لايعكس موقف كل الذين يشاركون احمد بن صالح فى التوجه الاجتماعى .

لقد استمر العديد من عناصر الانتلجنسيا العليا على موقفهم المبدئى المصر على إقصاء النهضة من كل مايشمل المجتمع المدني . ويشارك الكثير من المثقفين محمد محفوظ فى رايه : " ان الخط الفاصل يضع الحركة الإسلامية فى جهة والمجتمع المدني بكل مكوناته بما فى ذلك الحزب الحاكم فى جهة " « المغرب ١٩٩٠/٢/١٦ » .

فى خضم كل هذا الحوار السياسى حول مفهوم المجتمع المدنى، لم يطرح اى طرف ضرورة تدقيق : ماذا يعنى بالضبط بمفهوم المجتمع المدنى. ففى الواقع كل الموقعين على نص الميثاق الوطنى كانوا مجمعين على "ان الاحزاب السياسية والتنظيمات الاجتماعية والمهنية تمثل الاساس لكل مجتمع مدنى " ولكن منذ الانتخابات التشريعية « أبريل ١٩٨٩ » وتحديدنا منذ بيان حزب النهضة الموجه ضد مشروع إصلاح كتب التربية الدينية ، كل الاتجاهات السياسية - باستثناء أقصى اليسار - <sup>(١)</sup> استعملت مفهوم المجتمع المدنى لتعبئة المتعاطفين معها وإقصاء المجموعة المقابلة لها والتي تمثل فى رأيها التهديد الاساسى لموقعها على المسرح السياسى .

هل نعنى بالمجتمع المدنى الوفاق السياسى ؟ هل نعنى بالمجتمع المدنى ، البنية القائمة من الاحزاب السياسية والتنظيمات المهنية والاجتماعية ؟ او هل يجب الحديث عن مجتمع مدنى فى طور التكون ، مثلما قيل ان الامة الجزائرية فى طور التكون ؟

هل نستطيع ان نستبعد من دائرة المجتمع المدنى الحركات السياسية التى تحمل مشروع خنقه ؟ كيف نجيب على الذين يرفضون - رغبة فى الصرامة المفاهيمية - مثل عالم الاجتماع التونسى محمد كرو<sup>(٢)</sup>، اى استعمال لمفهوم المجتمع المدنى خارج المجتمعات الديمقراطية بالمعنى الغربى للمصطلح ؟ لتوفير عناصر الإجابة عن هذه الاسئلة وفى نفس الوقت لفهم الرهانات النظرية لانبثاق مفهوم المجتمع المدنى فى خطاب علماء الاجتماع لسنوات الثمانينيات لابد ان نمر عبر مرحلة ازالة الوهم وحول مفهوم المجتمع المدنى ، فمنذ سنوات تجلت القناعة بان ازالة الوهم حول المفاهيم الارو - مركزية يستدعى بذل جهودا لإعطائها صفة كونية، لكننا الان نرى ان الاكثر جدوى هو ان نفك آليات ميكانيزمات التكوين والتحول فى معنى هذه المفاهيم بتبنى عملية اعادة بناء تاريخى مخالف لعمل المؤرخين التقليديين فى كتب العلوم الاجتماعية ، واقرب الى " حريات المعرفة " لفوكو<sup>(٣)</sup> و " بنية الثورات العلمية " لكوهن.<sup>(٤)</sup> فالإجراء الاول يمثل مايسميه كوهن " ايدولوجيا المهنة العلمية التى تحاول ان تعطى وهم دقة محتوى كل مفهوم انطلاقا من نموذج النمو البيولوجى، حيث كل مفهوم يطرح ، بطريقة ما ، منذ ولادته، جرثومه اصل نضجه التطورى ، فالاستمولوجيا الحديثة ، دون ان تلغى بصفة مبدئية فكرة استمرارية ما ، ركزت على فترات القطيعة وعلى اهمية الثورات العلمية والتى تكرر احيانا الفاظا ومفاهيم قديمة ولكن بمنحها معانى جديدة كليا .

## ٢) التحولات الطارئة على مفهوم المجتمع المدنى

### فى تاريخ الفكر السياسى الغربى

ان التلاعب السياسى فى تونس بمفهوم المجتمع المدنى خلال الاربع سنوات الاخيرة (١٩٨٧ - ١٩٩٠ ) يمثل تحد يعرضنا كعلماء اجتماع على طرح مشكل نقل المصطلحات السوسيولوجية فى الزمان وفى المكان .



وللعقبة ، فان مشاعر القلق الناجم عن التلاعب ببعض المصطلحات ليس بالنسبة لنا ظاهرة جديدة كليا ، فلقد تعودنا خلال الستينيات والسبعينيات على التلاعب ببعض مصطلحات تخص تكوينات تاريخية واجتماعية او مظاهر ثقافية مضاف اليها تحديدات معينة سلفا للتلطيف من خصوصياتها الثقافية والتاريخية ، فعلماء الاجتماع والمؤرخون العرب استعملوا مصطلح " شبه إقطاعي " فيما يتعلق بالتاريخ قبل الاستعماري لبلدانهم ، وكذلك استخدم علماء السياسة مصطلح " الباتريمونيالية الجديدة " ( الابوي الجديد ) لوصف النسق السياسي الحالي للعديد من البلدان العربية . غير ان هناك إجراء آخر ، لاشك انه اكثر جرأة ، حاول تخليص بعض المفاهيم من نزعتها الارو - مركزية باقتناؤه للفظ وإعطائه تعريفا جديدا اكثر رحابة في تعامله مع الواقع العربي ، انا شخصا استعملت هذه المنهجية لعدة مرات في التعامل مع مفاهيم مثل "الشباب"<sup>(٥)</sup> و " الدولة " و " المجتمع المدني "<sup>(٦)</sup> لتحديد الفضاء الدولي التونسي ما قبل الاستعماري وما بعد الاستعماري ، وفي نفس الوقت العمل على استخراج نموذج العلاقات بين المؤسسات الدولية وكل اشكال التجمع الاخرى ، لقد اخذت مفهوم المجتمع المدني من هيجل وماركس ، ولكن عملت على توسيع محتوى هذا المفهوم مدمجا فيه العائلة والحرف الطائفية والمؤسسات الدينية والتي لاتخضع للرقابة المباشرة للدولة . وبدون ريب فهذا الإجراء بالتأكيد اكثر جدوى من نظيره الذي يعطى مضامين جاهزة للمفاهيم ، هذا المجهود للتعديل وفقا للتعريف الجديد له ، إيجابية الإيحاء بتوجه جديد للبحث ولفت الانتباه لظواهر في العادة غير مدركة ، الا ان نقطة الضعف في هذا الإجراء تتمحور فيما يسميه ريمون بودون "فخ الواقعية " <sup>(٧)</sup> وهو في الواقع في تقليدنا الوضعي positiviste . ان فخ الواقعية يركز على استقراء صور ذهنية باعتبارها ملكات للأشياء ، يخلط بين الشكل والواقع ويمثل "العقلي " مع " الواقعي " ، بالتركيز بطريقة مسبقة وقاصرة على التعريف الإجرائي لمفهوم المجتمع المدني . كان إطارنا المرجعي الضمني مفهوما منهجيا طبيعيا وضعيا للعلم ، وكنا ندرك المفاهيم السوسولوجية وكأنها تدوين ميكانيكي لمقاطع " موضوعية " .

ان التحولات النوعية في مفهوم المجتمع المدني في تاريخ الفكر السياسي الغربي تساعدنا على التحرر من فخ الواقعية و الوضعية السائدة في عملية التاريخ التقليدي للعلوم ، اذ إن تاريخ المفاهيم المسجل في الكتب الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية لايسرد غالبا سوى جزء من الاعمال العلمية للماضي ، والتي يمكن ببساطة اعتبارها مساهمة في الصياغة والحل للمشاكل النموذجية لهذه المؤلفات، والنتيجة ان هذه الطريقة في كتابة تاريخ المفاهيم تخفي آليا وجود ودلالة الثورات العلمية ، فتاريخ مفهوم المجتمع المدني هو تاريخ تحولات دلالاته منذ تشكله اللاتيني "cocietas civilis" مارا بتشكيلات المعرفة التي تعبر عن ظرفية تاريخية متميزة جدا كالتى عاشها فيرجسون وهيجل ، وجرامشي ، وفي كل تكون للمعرفة ياخذ مفهوم المجتمع المدني معنى جديدا يعبر عن قطعية واضحة مع المعنى القديم .

ففي معناه اللاتيني "societas civilis" يعبر عن مجموعة سياسية تخضع للقوانين هذه الرؤية

للسياسى التى تجدها فى كتب ارسطو لا تظهر التمييز الموجود اليوم والمتفق عليه بين الدولة والمجتمع المدنى ، اذ يفهم التقليد الاوروبى القديم السياسى الدولة على انها المقصودة بمجتمع مدنى يمثل تجمع سياسى ، اعضاؤه هم المواطنون الذين يعترفون بقوانين الدولة ويتصرفون وفقا لها .

ولقد فرضت اولى التحولات فى معنى المجتمع المدنى التمييز بل حتى المعارضة بين الدولة والمجتمع المدنى ، ولن تاخذ وضعها النهائى الا مع نهاية القرن الثامن عشر فى ظرفية سياسية تتميز بالشورى والديمقراطية فى المجلترا والولايات المتحدة وفرنسا . هذا التحول فى التشكل السياسى الذى اقتضى التمييز التحليلى بين المجتمع المدنى والدولة لم يكن طارئا ، بل هو نتاج وتعبير عن نوع من الشورى فى التشكل المعرفى المتعلق بالمجال السياسى . فمثل كل ثورة علمية فان التغيير فى المسلمات يكون دائما مصحوبا باحتدام الجدل حول المفاهيم الاكثر اهمية فى فترة الانتقال التى تسبق نموذج جديد يسمى المؤلفون الذين تشكلوا داخل منطق النموذج القديم الى طرح اسئلة جديدة باستخدام المفاهيم القديمة ، من المحتمل ان دراسة الفيلسوف الاسكتلندى ادم فرجسون فى كتابه " مقال فى تاريخ المجتمع المدنى " ( ١٧٦٧ )

#### "An Essay on the History of Civel Society"

هى اكثر الاعمال تمثيلا للحظة التحول هذه بين النموذجين ، فهو يحتفظ بالمعنى التقليدى الذى لا يفرق بين الدولة والمجتمع المدنى ، ولكن يطرح اسئلة حول تمرکز السلطة السياسية معتقدا ان الحركة الجمعياتية هى النسق الاحسن للدفاع ضد مخاطر الاستبداد السياسى .

ان الأطروحة المركزية لفرجسون تتلخص فى الاعتقاد بوجود مسار حضارى طبيعى يتجلى فى حركة الانتقال من الاشكال الخشنة للحياة الوحشية البربرية نحو مجتمع متحضر ، هذه التحضرية ملحوظة ايضا فى انتشار المبادلات التجارية وفى تطبيق مبدأ تقسيم العمل فى الحرفية والصناعات البدوية ، كذلك فالتخصص العسكرى هو مظهر اخر لهذه العملية التحضرية .

لكن هذه الحركة تحمل فى ذاتها خطر ذوبان الفكر المدنى الذى يميز حياة المواطنين فى اليونان القديمة وفى الجمهورية الرومانية ، هاتان الدولتان تمثلان بالنسبة لفرجسون نموذج المجتمع المدنى المحكوم بالقوانين مع المشاركة النووية للمواطنين ، والسؤال المطروح من قبل فرجسون هو : كيف يمكن ان نمنع تحول المسار التحضرى ، تقسيم العمل والتخصص العسكرى ، الى طغيان وجبروت ؟ كيف يحمى المجتمع المدنى نفسه من خطر عسكرة نظامه السياسى ؟

ان جواب فرجسون يدور حول ان الحل الوحيد يكمن فى مضاعفة تجمعات المواطنين فى كل مجالات الحياة الاجتماعية التى تتضمن العدالة والجيش . ويمثل تفكير فرجسون بالنسبة البنا مثال من حيث إنه شاهد على ازمة الانحطاط الفكرية التقليدية ، وفى نفس الوقت على المجهود للتفكير فيما بعد حدود النمط ولكن بمقولات ومخيل النماذج التقليدية ، هذا دون ان ننسى ان فرجسون كتب " مقاله " سنة ١٧٦٧ ، حيث لم تكن الشورى

الديمقراطية قد تبلورت بعد، الا مع نهاية القرن بعد انتصار الثورة الفرنسية .

ان الثورة الديمقراطية تمثل فى الواقع ثورة ثقافية حقيقية . فمن وجهة نظر فوكو عرف الغرب بالفعل " قطيعة كبرى فى النظام المعرفى الحديث فى منحنى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر " (١١) ان الإنسان ككائن مجرد ، هو الاكتشاف العظيم لهذه الثورة الثقافية، وهو يمثل الاساس لما نسميه الحداثة " فالنظام المعرفى الكلاسيكى يتم فصل وفقا لخطوط لاتعزل باى طريقة مجالا خاصا وتميزا للإنسان " (١٢) فقبل نهاية القرن الثامن عشر لا يوجد الانسان باعتباره حقيقة اولى او ذات سائدة اسمى " فانسانوية " النهضة والعقلانية الكلاسيكية ، أعطتنا مكانا مميزا للبشر فى نظام العالم دون ان يبلورا فكرة الإنسان " .

ان المقولة الحديثة لحقوق الانسان هى احدى تعبيرات هذه الثورة الثقافية . فالقطيعة الكبرى للنظام المعرفى الحديث وصدر مفهوم الانسان يجب ان يحدثا منطقيا تغيرا جذريا فى تعريف مفهوم المجتمع المدنى، فمن بالغ الدلالة ان يركز التعريف الجديد على فكرة التفريق بين الدولة والمجتمع المدنى التى دافع عنها توماس بين سنة ١٧٩١ فى كتابه " حقوق الانسان " Rights of Man، وكان توماس بين مثقفا أنجلو / امريكيا يعتقد بكل عمق فى وجود " حقوق طبيعية " ، وفى ضرورة تقليص هيمنة الدولة لصالح المجتمع المدنى الذى يجب ان يدير بنفسه أموره الذاتية وان لا يترك للحكومة الا القليل ، فهو يدافع عن مبدأ حكومة بسيطة وغير مكلفة ، فالحكومة البسيطة هى المرادف للمجتمع الحر فى حين ان الحكومة المعقدة تقتضى ضرائب كثيرة وقابلة دوما لتفجير ثورات وحروب غير مجددة ، فتوماس بين يدافع عن مبدأ حكومة محددة الوظائف ومجتمع مدنى حر وسامى ، حكومة غير مكلفة وتحترم الحقوق الطبيعية للإنسان والتى كان قد تم الدفاع عنها فى فرنسا فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، الا انها رؤية اكثر تجذرا فى الثقافة السياسية الانجلوسكسونية منها فى اوروبا القارية وخاصة فرنسا " الجacobine " .

اما التحول الثانى الذى عرفه مصطلح المجتمع المدنى فكان بالتحديد فى بلد يعتبر نسبيا متاخرا بالنسبة لفرنسا وانجلترا وهو المانيا سنة ١٨٢١ . فبعد اكثر من ثلاث عقود من انتصار الثورة الفرنسية نشر هيجل كتابه الشهير والمعنون " بمبادئ فلسفة الحقوق " ، وقد كان له مفهوم مختلف تماما عن توماس بين للدولة والمجتمع المدنى ، فهو لا يكون فكرة مثالية للمجتمع المدنى ولا يبحث عن دولة غير مكلفة ، فالمانيا كانت محتاجة لتدارك تاخرها مقارنة مع فرنسا وبريطانيا فى تلك الظرفية التاريخية المتميزة بضعف البورجوازية الالمانية وبامتيازات الارستقراطية البروسية ، وبالتالي كان للدولة الالمانية دورا حاسما لابد وان تلعبه لفرض سياستها التنموية على جميع السكان الالمان ، لقد كان هيجل يطالب بدولة قوية مستقلة و متموقة فوق المجتمع المدنى ، فهو لا يعتقد فى وجود " حقوق طبيعية " للإنسان، بل إن المجتمع المدنى لديه ليس حقيقة " طبيعية " او ما قبل تاريخية انما هو لحظة فى التطور التاريخى متميزة بالتنافس فى المصالح الفردية طبقا لطبيعة الاقتصاد البورجوازي، فالفردية هى اخلاقية المجتمع المدنى فى حين ان الحرف المتميزة بأخلاقية قريبة



من أخلاقية العائلة الأبوية تقاوم بصعوبة الأثر التفكيكي للاقتصاد البرجوازي . أن المجتمع المدني دائرة من الحياة الأخلاقية التي تقع بين العالم البسيط للعائلة الأبوية والدولة المتميزة بأخلاقية عالمية ، فهو متكون واقعا من فسيفساء من الأفراد غير المنتمين لطبقات اجتماعية ومن طوائف ومؤسسات تعمل طبقا للقانون المدني ، فهيجل لا يعتقد في وجود اتجاه لدى البرجوازيين الذين يكونون هيكل المجتمع المدني للتصرف عفويا كمواطنين ، إذن المجتمع المدني يحتاج حسب هيجل لدولة متموقة فوقه وتتحرك بطريقة مستقلة لفرض النظام وضمان التعددية .

أن موقف ماركس جد قريب من موقف هيجل في مستوى أن الاثنين يفكران في المجتمع المدني باعتباره فضاء مواجهات بين المصالح الاقتصادية طبقا للأخلاقية البرجوازية . أن الاقتصاد السياسي بالنسبة لماركس يمثل علم تشريح ( دراسة التركيب الداخلي ) المجتمع المدني ، فهو يعيب على هيجل قلب الذات والموضوع<sup>(١٤)</sup> إذ بالنسبة لماركس الموضوع المحسوس والحقيقي ، هو الإنسان الحقيقي ، إنسان المجتمع المدني . أن التأويل الهيجلي للمجتمع المدني حسب ماركس يفضي إلى نتيجة مضادة ، " فما يعتبر نقطة الانطلاق سيتحول إلى نتيجة صوفية ، وما يعتبر نتيجة عقلية يصبح نقطة انطلاق صوفية ، " ولتلخيص فكرة ماركس في جملة واحدة ، يمكن القول أن المجتمع المدني هو فضاء الصراع الطبقي إذن ، فرضية الحتمية الاقتصادية لهذا الصراع تجرد مقولة المجتمع المدني من كل مصداقية تحليلية . كذلك فالماركسيون الارتودكسيون لا يحبذون استعمال هذا المفهوم منظورا إليه كغطاء لعدم الحديث صراحة وبكل وضوح عن صراع الطبقات . لم تعد مقولة المجتمع المدني تحدث مجادلات في الغرب منذ تدعيم الديمقراطية الليبرالية والتخفيض من حدة الصراعات الاجتماعية . طبقا لنموذج الصراع الطبقي من ١٨٥٠ حتى ١٩٢٠ انتفت مقولة المجتمع المدني كليا من الخطاب الغربي حول الحياة السياسية ، ولم تتم إعادة استعمالها إلا في نهاية الحرب العالمية الأولى وتحديدًا في إيطاليا ، وهي استعادة مرتبطة بالظرفية الجديدة للحركة العمالية الغربية بعد انتصار الحزب الاشتراكي في روسيا ، فالسؤال الذي طرحه جرامشي منذ ١٩٢٠ ويعدها هو التالي : إلى أي مدى يمكن أن تتلام استراتيجيات الاستيلاء على السلطة من قبل الطبقة العمالية الروسية مع الظروف المميزة للمجتمعات الغربية ؟

للإجابة عن هذا السؤال استعاد جرامشي ، مثل فرجسون في نهاية القرن الثامن عشر ، مفهوم المجتمع المدني ، لقد وجد جرامشي نفسه في وضع من يطرح أسئلة غير مألوفة مستعملا مقولات تنتمي إلى هيكلية معرفية معدة لتنوعية أخرى من الأسئلة .

لقد كان جرامشي مناضلا ، قائدا ، شيوعيا لا يستطيع أن يفكر منطقيا إلا داخل مسلمات الفكر الماركسي ، لقد كان يعتقد في صحة فرضية حتمية العوامل الاقتصادية في نهاية التحليل ، لكن في التحليل السياسي كان واعيا بمحدودية الاقتصاد في دراسة السلوك السياسي . وكانت مأساته أنه يفكر في الاستراتيجيات

السياسية داخل غط فكري (الماركسية) يهيمن عليه الاقتصاد السياسي . لقد بذل كل شئ ليمنع نفسه الانطباع بأنه كان يفكر من داخل النموذج الفكري Le Paradigme الماركسي ، لقد كان ماركسيا غير تقليدي لأنه ادخل قطيعة جديدة في المضمون الدلالي Se`mantique لمفهوم المجتمع المدني . نحن نعلم ان الاقتصاد السياسي بالنسبة لماركس يمثل علم تشريح المجتمع والاقتصاد السياسي لا يمكن جدولته الا ضمن البنية التحتية، اما مجال البنية الفوقية فهو ميدان السياسة والايديولوجيا ، ودون ان ينخرط جرامشي في جدل مع ماركس حول مفهوم البنية التحتية والبنية الفوقية ، غير جذريا المعنى الماركسي لمفهوم المجتمع المدني. إن الفكرة المركزية لجرامشي هي ان المجتمع المدني ليس فضاء للتنافس الاقتصادي - مثلما يعتقد هيجل وماركس بل فضاء للتنافس الايديولوجي ، وحتى يتقدم بتفكيره النسبي حول استراتيجية الطبقة العاملة للمجتمعات الديمقراطية والليبرالية على عكس حالة المجتمع الروسي سيركز جرامشي كل انتباهه على ظاهرة الهيمنة الايديولوجية ممزا بين مفهوم السيطرة بمعنى القصر عن طريق القوة او التهديد بالقوة ، ومفهوم الهيمنة بمعنى الاستيطان من قبل فئة اجتماعية للمعايير المنتجة من قبل فئة اجتماعية اخرى ، المقولة الجرامشية للمجتمع المدني لاتأخذ معناها الحقيقي الا في علاقتها مع مقولة المجتمع السياسي. فاذا كان الاول فضاء للهيمنة الايديولوجية، فان الثاني فضاء للسيطرة السياسية بواسطة القوة والتهديد بالقوة . فوظيفة الهيمنة هي وظيفة توجيهية للسلطة الرمزية والتي تقارن " بوسائل التنظيمات التي تدعى انها خاصة مثل الكنيسة ، النقابات ، المدارس<sup>(١٥)</sup> . انطلاقا من هذه التفرقة بين الهيمنة الايديولوجية والسيطرة السياسية وصل جرامشي الى الملاحظة التالية : " في الشرق بمعنى في روسيا ( عبد القادر الزغل ) كانت الدولة كل شئ ، اما المجتمع المدني فكان بدائيا وغير مكتمل في حين توجد بين الدولة والمجتمع المدني في الغرب علاقة حقيقية . ووراء دولة مهتزة نكتشف ايضا بنية صلبة للمجتمع المدني ، فالدولة ليست الا واجهة تتخفى وراءها سلسلة كاملة صلبة للقوة والمناعة<sup>(١٦)</sup> .

ان الدرس المأخوذ من هذه الملاحظة هو ان استراتيجية الطبقة العاملة في الغرب لاتستطيع ولا ينبغي لها ان تعيد إنتاج النموذج الروسي في الاستيلاء على السلطة ، بل ان الطبقة العمالية الغربية عليها ، منطقيا، الانسجام مع استراتيجية الهيمنة على المجتمع المدني قبل ان تنخرط في صراع للسيطرة على المجتمع السياسي ومن هنا يأتي الدور الاستراتيجي لفئة المثقفين باعتبارهم منظرون مؤهلون للهيمنة .

ولقد اخذ جرامشي مفهوم المثقف بمعنى واسع حيث ادمج اضافة للمثقفين بالمعنى الكلاسيكي للكلمة ، مؤسسات مثل الكنيسة والحزب الشيوعي ، فالمجتمع المدني حسب الصياغة الجرامشية يمثل في نهاية التحليل رابطة للصراع حول التوجيه الفكري الثقافي او الايديولوجي للمجتمع في كليته ، انطلاقا من هذه المحاولة الحفريية في تاريخ مفهوم المجتمع المدني نحفظ بملاحظتين :

الاولى - تشير الى عدم وجود تعريف عالمي دقيق لمفهوم المجتمع المدني فكل تعريف يمثل توجيه للبحث يضع اسئلة خاصة ومرتبطة بظرفية تاريخية محددة ويتشكل جديد للمعرفة يبحث عن بلورة لانتاج معارف جديدة كليا .

اما الملاحظة الثانية - فتشير الى انه اذا كانت الاسئلة الامبيريقية لفرجسون فى نهاية القرن ١٨ وقبل الانتصار النهائى للديمقراطية الليبرالية فى الغرب هى فى الواقع الاكثر قربا من اهتماماتنا المعاصرة ، فان المحاولة التحليلية لجرامشى تبدو لى الاكثر ملاءمة على الرغم من تناقضاتها الداخلية للإجابة عن البعض من استئتنا حول مفهوم المجتمع المدنى ، لم يبق لنا الا ان نسأل لماذا حاصرنا مفهوم المجتمع المدنى حتى بداية السنوات الثمانين. ولماذا فكرنا فى السياسى بلغة السيطرة فقط بدون إدخال جدلية العلاقة بين السيطرة السياسية والهيمنة الثقافية ؟

### **(٣) الرهانات النظرية لانبثاق مقولة المجتمع المدنى فى الخطاب السوسيولوجى العربى**

من كل المؤلفين الذين ذكرتهم فى الفقرة السابقة، لم أحتفظ فى الخلاصة سوى باسمى فرجسون وجرامشى ، لقد عاش الاثنان نفس الوضعية عبر المريحة التى تقتضى التفكير فى اسئلة جديدة ولكن ضمن نموذج فكرى قديم ، واعتقد اننا ، كعلماء اجتماع عرب نعش وضعية قائل وضعية فرجسون وجرامشى ، لقد تكونا وقمنا ببعوثنا فى ظرفية تاريخية تتميز بهيمنة ما يمكن تسميته النموذج الفكرى Parodigne التنوى ، هذا التشكل الجديد للمعرفة يقتضى الإجابة عن اسئلة مثارة فى الظرفية التاريخية ما بعد الاستعمارية والبناء الجديد لدول قومية Etats- nations منبثقة من تفكك الامبراطوريات الاستعمارية.

ولقد جسد النموذج الفكرى التنوى الايديولوجيا المهيمنة على النخبة التحديثية فى العالم الثالث . فى مقال يعود الى سنة ١٩٦٧ حاول عبد الله العروى تقديم الترجمة العربية لهذه الايديولوجيا التنوية . لتعريف هذا الاتجاه الفكرى الضمنى فى غالب الاحيان ، استحدث عبد الله العروى مصطلح " الماركسية الموضوعية " ، ويشكل حسب اعتقاده " مجموعة افكار غير منظمة ، مقولات ، نظريات ، كل واحدة مرتبطة من زاوية او أخرى بالماركسية ، بطريقة ما تسعى المقولة الى تصوير وضعية السيد جوردان ( mr. Jourdain ) حيث غارس الماركسية دون ان نعرفها " (١٧) .

ولإعطاء وصف اكثر دقة لهذه الايديولوجيا يضيف العروى " إنه فى الاقتصاد وفى علم الاجتماع وفى تاريخ الافكار لا تمثل « الماركسية الموضوعية » اختلافا منهجيا اساسيا مع وضعية سينسر او كونت " (١٨) ونعتقد ان تشخيص العروى صحيح بقدر ما تتمفصل فيه ماركسية الانتلجينسيا التحديثية بدرجاتها المتفاوتة مع وضعية كونت Le Positivisme de Conte .

وفى الحقيقة، لا يقتصر النموذج الفكرى التنوى او الماركسية الموضوعية على العالم العربى ، ولا حتى على الانتلجينسيا التحديثية للدولة القومية المنبثقة من التفكيك الاستعمارى خلال سنوات ١٩٥٠ - ١٩٦٠ . اذ نجد نفس هذه الايديولوجيا وقد تخلصت من معجمها الماركسى فى ظرفيات تاريخية مماثلة لظرفية ازالة



الاستعمار ، كما فى تركيا ، وفى المكسيك ، وفى البرازيل ، فى فترات انشاء دولة حديثة . والجدير بالملاحظة هو انه فى هذه البلدان الثلاثة كانت ايدولوجيا النخبة المحدثه بشكل واضح وضعية ومجردة من الخطاب الماركسى الذى طبع قطاعا واسعا من انتلجنسيا العالم الثالث خلال الستينات ، ونعتقد ، بالرغم من كل شئ، ان الوضعية الكونتية تشكل اكثر من الماركسية الأداة الحقيقية التى حولها تكون النموذج الفكرى التنموى. والماركسية الموضوعية لا تمثل فى الواقع سوى وضعية موضوعية، واستعمل هذا الاصطلاح للتاكيد على واقع ان وضعية الانتلجنسيا المحدثه ليست نتيجة التلقى المدرسى لكتابات او جست كونت. ولكنها التعبير عن استعداد فكرى يتناسب مع الافكار التى دافع عنها اوجست كونت لقد كانت هذه الافكار تعبر بقدر ما عن الظروف الخاصة للفترة الاولى للتصنيع فى فرنسا التى كانت متأخرة مقارنة مع إنجلترا القوة الصناعية الاولى فى تلك الفترة .

ان الوضعية هى الايدولوجيا العنوية للظرفيات التاريخية معاشة كتأخر تاريخى قابل للتجاوز بفعل إرادى . هذه الوضعية تهى قطاعا واسعا من الانتلجنسيا لان يعكس على الاجتماعى الفهم الكلاسيكى فى القرن التاسع عشر - للعلوم الطبيعية، خاصة البيولوجيا، فالوضعيون شبهوا المجتمع بكيان عضوى محكوم بقوانين هى ذاتها محكومة بمبدأ عام للتطور ومثل الكيانات الفردية التى تتطور من مرحلة الطفولة نحو الكهولة مروراً بالمراهقة يمر كيان الانسانية بثلاث حالات : من اللاهوت الى الوضعية مرور بحالة الميتافيزيقا، فالظرفية التاريخية للمرحلة الاولى الصناعية تمثل المرحلة الاولى للحالة الوضعية .

فى الفهم الوضعى تسير الدولة الوضعية لا يمكن ان يكون الا عمل الذين يمتلكون المعرفة الوضعية ممثلة فى نموذج المهندسين، ويلغة اخرى وضعية تمنح الشرعية لطموح الانتلجنسيا التى تمتلك معارف علمية " للقوانين الطبيعية " للمجتمع فى ان تسير دواليب الدولة الحديثة .

الاقتتان بالدولة يمثل الديانة الدنوية للوضعية والايدولوجيا التنموية . فالشعار الكلاسيكى للوضعية الذى نجده فى اشكال متعددة فى خطاب التعبئة لرجال الساسة فى العالم الثالث : " النظام هو الاساس والتقدم هو الهدف " <sup>(١٩)</sup> هذه النواة الصلبة للايدولوجيا التنموية المعرفة - من قبل عبد الله العروى - بالماركسية الموضوعية ، كانت تشكل اساس إجماع الانتلجنسيا العربية مستقلا عن خصوماتها ، وعن صراعاتها ، وعن حروبها الحزبية ، ان الاستبلاء على السلطة هو الرهان الوحيد لهذه الصراعات، فكل انتقاسات الانتلجنسيا تنتسب الى الشعب وتفكر فى سلطة سياسية ، فأغماط الانتلجنسيا المتوقعة فى محيط مراكز القرار السياسى مثل حالة علماء الاجتماع ، يشتركون فى الحقيقة ومستبقات الايدولوجيا التنموية مع مسئولى القرار السياسى ، ذلك ان وضعية الفكر المحيطى مقارنة مع المركز تفترض مواقف اكثر راديكالية فى نقده للدور التوجهى للدولة اذ تنتقد الدولة لنطالب بتدخلات اهم واكثر نجاعة للدولة ذاتها .

لا يمكننا فهم الإنتاج السوسبولوجى للمستبنيات والسبعينيات واستبعاده لفهم المجتمع المدنى اذا لم

نضعه فى ظرفيته التاريخية وفى محيطه الفكرى الايديولوجى ، ولا بد من التذكير ايضا ان السوسيولوجيا العربية كنظام اكاديمى هى نشاط حديث يعود الى بداية الاستقلال : فالسوسيولوجيا العربية المطبقة من قبل السوسيولوجيين المحليين indigènes هى منطقيا ، ونسبيا اكثر قدما فى مصر والعراق من الدول المغربية ، لكن مشاركة العرب فى الإنتاج السوسيولوجى لم تفرض بصفة نسبية على المسرح العالمى الا فى سنوات الستينيات ، ذلك ان دراسات المستشرقين والاثولوجيين حول العالم العربى فى بداية الستينات عموما متاخرة مقارنة مع المشاكل المحسوسة لظرفية ما بعد الاستعمار . زد على ذلك ان العلوم الاجتماعية حتى تاريخ غير بعيد كانت غير قادرة على إنتاج نظرية متماسكة للحركات القومية التى كانت فى اصل هذه الوضعية الجديدة الخاصة بفترة ما بعد الاستعمار. والاكثر مساوية والاكثر تحمسا بالنسبة لعالم اجتماع فى بداية الستينيات كان غياب اى مرجعية وى سلطة علمية ، فالآداب الانجلوسكسونية حول التحديث تكون نماذج ساذجة للغاية وفى قطبة تامة مع الحقيقة الاجتماعية بصراع مصالحها وعنقها اللامحدود فى المجال الرهزى ، فالانتوجرافى والمستشرق لا يستطيعان رؤية الا ما يعاكس التغيير .

لقد كنا مهتمين كثيرا بالحاضر وبالتغيير حتى نقوم باكتشاف جزء من الحقيقة المغفورة بالاحكام المسبقة لايديولوجيا الاستعمار .

لقد كان جاك بارك فعليا الوحيد من المستشرقين الذى كان الحوار معه ممكنا. ولكن نحن لم نكن مؤهلين للقيام بمجهود لفك رموز رسالته خاصة انه من الصعب فهمها منذ القراءة الاولى. فالنتيجة هو اننا كنا مبرمجين من اجل " الماركسية الموضوعية " التى هى فى الحقيقة التجريبية الوضعية مغذاة بمواقف نقدية ولكنها فى عمقها مؤيدة للدولة .

لقد كنا وضعيين بالرغم من عدم قراءتنا لوجست كونت وماركسيين موضوعيين بمعرفة سطحية للآثر الماركسى . والمهم اننا كنا مقتنعين بوجود " قوانين طبيعية للمجتمع " . لقد كانت الحقيقة الاجتماعية تتراءى لنا باعتبارها عالم حدد من قبل نظام موضوعى ، فالمصطلحات لم تكن بالنسبة لنا سوى الوسائل الخارجية واللاصقة لهذا النظام ، وظيفتها التسجيل باكثر قدر ممكن من وفاء لهذا النظام الموضوعى ، لقد كان العمل الميدانى هو القاعدة، ولم نكن فى حاجة الى نظرية او فرضية كان فى متناولنا اشياء حدها جيدا الخطاب الإدارى، كنا متحفزين لرغبة " ازالة عوائق التنمية . خبارنا ، حر وتلقائى . فى تونس ، تركز بشكل استثنائى على " البنى الدوتية " او البنى الاجتماعية الخاضعة لفعل البيروقراطية الدوتية ، عملنا كان يتمثل بالاساس فى جدولة الحدود والتعارضات لاعوان الدولة وفى إعادة إنتاج الخطاب الختام لاشخاص ملتزمين بمشاريع الدولة .

لقد كان هذا التوجه منتجا علميا ( ذا جدوى ) بقدر ما كان يوفر معلومات محكمة التوثيق حول تجارب واقعية للتغيرات الاجتماعية الاكثر اهمية، فمساومتنا فيما كان يسمى بسوسيولوجيا التنمية وكذلك فى

النقاشات حول ظاهرة البناء الدولى والقومى كانت فى غاية الاهمية ، حدود هذا التوجه هى ايضا بديهية، نكتفى بثلاث مظاهر لهذه الحدود وهى ستساعدنا على فهم استبعادنا لمفهوم المجتمع المدنى :

١- خطابنا النقدى حول حركة الدولة يخفى نظرتنا الإدارية او الدولتية للحقيقة الاجتماعية، فالبيروقراطية الدولتية كانت مرافقنا الوحيد، وكانت تونس فضائنا الوحيد، ليس فقط للبحث بل ايضا للتفكير. وفى هذا الفضاء كان فضولنا العلمى مقيدا بنظرة الدولة - التى كانت نظرتنا ايضا للمشاكل الاجتماعية . لقد تمت تعبتنا من خلال المشاكل الاجتماعية ودون استعداد لتحويلها الى مشاكل سوسيولوجية جاهزة للمقارنة ولبناء فرضيات نظرية .

٢- نظرتنا الدولتية للحقيقة الاجتماعية دعمت توجهنا للبحث فى كل الظواهر عن سبب مفسر ينحصر تقريبا قصرا فى المصالح الاقتصادية المتصارع حولها . لقد أجرى زميلنا الطاهر لبيب تحقيقى حول تدريس علم الاجتماع فى تونس، وبرز ان المؤلف الاكثر ذكرا فى هذه المحاضرات له خلال سنوات ١٩٧٨ - ١٩٨٢ ، كان سمير امين الاقتصادى المصرى الماركسى المجدد<sup>(٢٠)</sup> .

٣- ان الدولتية والاقتصادية مرتبطتان بانجذابنا نحو التغير الاجتماعى بمعنى التحديث ، لقد كان ظرف تحولات وحراك اجتماعى ، وكنا من بين المستفيدين الاساسيين من هذه الحركة للارتقاء الاجتماعى . لقد كنا متلهفين لرؤية هذه الحركة تشمل كل الفئات الاجتماعية ، أنظارنا كانت مركزة على ما يتغير ، وكنا ننزعج لكل ما يظهر باعتباره من مخلفات الماضى ، لقد ازعجنا جاك بيرك بخطابه حول الخصوصية ، ففهمنا للتحديث يقتضى الغاء التقاليد والاساطير وطقوس الماضى ، فالتمسك بالتقاليد كان يبدو لنا رد فعل لفئات اجتماعية مصالحها مهددة بالتحديث: علماء الدين والبرجوازية التقليدية ، كل هذا المخيال كان يحول نظرتنا عن كل ما يبرز ويمثل ظاهرة الاستمرارية الثقافية والتاريخية ، فمفهوم الثقافة تقلص الى ايديولوجيا. كقطاع مسود من الطبقة السائدة كانت نظرتنا للشعب فى وضعه الاجتماعى - المهنى وموقعه فى الساحة السياسية . لقد استوعبنا الثقافة الشعبية ، العقائد ، انتماء تونس للحضارة العربية الإسلامية على انها ظاهرة عارضة ، غير قابلة للاستيعاب على انها " موضوع صالح للبحث".

ان مفهوم المجتمع المدنى لا يمكن ان يعرف اى مكان فى هذه المقاربة للظواهر الاجتماعية المحكومة بالفلسفة الوضعية والايديولوجية الماركسية الموضوعية " لقد بدأ الشك فى صلاحية النمط التنموى فى تونس فى نهاية سنوات الستينيات ، وبعد فشل سياسة إصلاح البنى الزراعية والتخطيط الإرادوى للاقتصاد لقومى. لقد ارتبطت العلاقات الاولى لازمة هذا النموذج الفكرى بمواجهة علماء الاجتماع للفكر محير "بروز المجموعات الاولى للمناضلين الاسلاميين فى المؤسسات العلمية " .

كيف نؤول التحول من مؤسسات متخصصة فى نشر التفكير العقلانى مثل كلية العلوم والمدرسة القومية للمهندسين الى معقل لنشر الايديولوجيا الظلامية ؟



كيف نفسر الانتشار السريع " للظلامية " بين الیورجوازية الحضریة الصغیرة الاكثر تعرضا لقیم الحدائثة ؟  
كيف نفسر صلاحة العلماء الثقلیدیین والقرویین امام هذه الایدیولوجیا الجدیة ؟ كيف نوفق هذ المفاهیم مع  
فرضیات " القوائین الطبیعیة " لتطور المجتمعات ؟  
مع كل هذه الاسئلة التي طرحت خلال منتصف سنوات السبعینیات انضافت مع بداية الثمانینیات الازمة  
التي هزت النظام السیاسی للحزب الواحد .  
كيف نوفق مبادئ الدیمقراطیة مع تهديدات الانتصار الانتخابی لانتصار الظلامیین " المعادین  
للدیمقراطیة " ؟  
ماذا یمثل المجتمع المدنی ؟ هل یمكن اعتبار المناضلین والمتعاطفین مع " الأصولیین " جزء من المجتمع  
المدنی ؟

وفی مواجهة هذه الألفاظ و غیرها والتي تسیر فی نفس المعنی ، علماء الاجتماع العرب المجتمعون لأول مرة  
فی إطار الجمعية العربیة لعلم الاجتماع فی تونس من ۱۸ - ۲۵ ینایر ۱۹۸۵<sup>(۲۰)</sup> اعلنوا ان علم الاجتماع  
العربی یمر بأزمة و یمكن ان اقول ان الانطباع الذی خرجت به من هذا الملتقى هو فی مواجهة الظرفیة التاریخیة  
الجدیة المقترنة بصعود الایدیولوجیة الإسلامیة وازمة النمط الاقتصادی التنموی تحت إشراف الحزب الواحد ،  
فان علماء الاجتماع العرب یمشون فی وضعیة مماثلة لوضعیة الإثنولوجیین والمستشرقین الغربیین فی  
مواجهة صعود الحركات الوطنیة . ولكن كنا واعیین بضرورة إعادة التساؤل حول النموذج الفکری الذی یوجه  
بحوثنا منذ بداية حركة التحرر من الاستعمار وبناء الدول - القومیة الجدیة المنبثقة من تفتت الامبراطوریات  
الاستعماریة . لم تعد " الماركسیة الموضوعیة " منتجة عملیا ولا یمكن ان نجیب علی الاسئلة التي تطرحها  
الظرفیة التاریخیة الجدیة .

أعتقد شخصا ان تكون انماط ونماذج تفكیر جدیة ستكون کتابات الجیل الجدید لعلماء الاجتماع الذی لم  
یتكون فی الظرفیة الخاصة بسنوات الستینیات ، اما الجیل القدییم فلا یمكن بالاقتراض الاكثر تفاؤلا سوى ان  
نسلک وفقا لنموذج فرجسون وجرامشی : طرح اسئلة جدیة متوسلة بمقولات كلاسیکیة والصراع ضد مخیال  
قائم علی مسلمات تم تجاوزها .

فی هذا الاق ، من الممكن لمقولة المجتمع المدنی التي طرحت تلقائیا فی تونس والجزائر مع العلامات  
الاولی لمعرفة مبادئ التعددیة ان تساعدنا علی اخذ مسافة معینه بالنسبة للمیكانیزمات التي تشكل ،  
لا شعوریا ، مواقفنا فی مقابل تعقد الواقعی .

هذا الطرح المقترح لا یمنی استبدال ماركس بجرامشی ، الذی انحصر بین الوفاء للمذهب الماركسی و بین  
إرادته للتفكیر فی استراتیجیة الطبقة العاملة فی ظل دیمقراطیة یورجوازیة . انه من المتاح لنا ان نفكر فی  
مقولة المجتمع المدنی فی افق الصراع من اجل الهیمنة دون ان ننفلت مثل جرامشی فی الفرضیة التي لا یمكن

إثباتها والمتعلقة بحتمية العوامل الاقتصادية فى نهاية المطاف .

ان الفائدة العلمية لمفهوم المجتمع المدنى المرتبط بمفهوم الهيمنة ربما تكمن اساسا فى التحولات الراديكالية ، لتوجهاتنا البحثية فهى :

١- محورنا من نزعتنا الدولية اللاواعية وتحول فضولنا ، الذى يمثل فى الحقيقة نوعا من الإغراء لمؤسسات دولية ولاشخاص يتقبلون بين هذه المؤسسات بالاساس نحو الممارسات الاجتماعية للنساء والرجال العاديين الذين لم يشملهم تخطيط البيروقراطية الدولية. هذا الانتقال لمركز الاهتمام يبدو لى من الصعب تحقيقه نظرا للتضامن الثقافى بين قطاع من الائتلاجنسيا والحائزين لمراكز القرار السياسى .

واريد ان ادمع هذه الملاحظة بمثال واحد معبر ذلك ان مركز دراسات الوحدة العربية أعلن فى منتصف الثمانينيات عن مشروع دراسى مستقبلى حول " المجتمع والدولة فى الوطن العربى " هذا المشروع توج بثلاث دراسات جهوية وبدراسة تأليفية، لكن النتيجة ان هذه الدراسات ترجمت بانقلاب فى السلم الاصطلاحي للمشروع ، رغم تنوع المقاربات ، لقد صورت هذه الدراسات اخيرا الدولة كذات <sup>(٢١)</sup> والمجتمع كموضوع .

٢- ان تاويل مفهوم المجتمع المدنى باعتباره فضاء للنظام من اجل الهيمنة كانت به فائدة إبعادنا عن التوجه النظرى الذى حول البنى الى متوازى أضلاع للقوى ، ان التمييز التحليلى والشرعى ما بين العلاقات الاجتماعية الموضوعية وبين التصور الذاتى لهذه العلاقات والتى لايمكن ان يكون الا لحظة خلال مسار بحث قد تم تأويلها ، فى هذا التوجه للبحث ، كحقيقتين متميزتين مرتبطتين بعلاقة سببية كما لوكانت بنية العلاقة معدة سلفا فى تصور الماركسيين الموضوعيين الذين ينزعون الى نسيان دور المخيال - الفتشية - حسب ماركس ، فى تحول الاشياء لبضائع .

٣- ان التاويل الجرامشى للمجتمع المدنى ، بامكانه فى الاخير حثنا على إعادة النظر فى مقولة الايديولوجيا لفهم افضل للصراع على الهيمنة الايديولوجية ضمن المجتمع المدنى ، فالماركسية الموضوعية تحول الايديولوجية الى استعمال واعى وسئ النية للمحتوى الموضوعى لعلاقات التبعية من قبل الطبقات السائدة والى التعبير عن فهم مستلب ووعى زائف من جانب الطبقات المسودة ، فى هذا التوجه ينظر الى الايديولوجيا كظاهرة خارجية ولاحقة للعلاقات الاجتماعية .

هذا الفهم للايديولوجية يجرد الواقع من بعدين يتاسس عليها مسار تصور الظواهر الاجتماعية، فالبعد الاول ذو طبيعة سيكولوجية ويتضمن الشعور بالانتماء الى والتماثل مع جماعة . هذا البعد التماثل لجموعة ، لطبقة ، لامة يترجم حتما فى تجليات المقدس <sup>(٢٢)</sup> اذ لا توجد ايديولوجيا بدون مقدس ، فهو يهيكل الجمع ، ويضمن التماثل المستقرين " الأنا " الفردى و " نحن " الجماعى يقر التوترات النفسية المتولدة عن صراعات الهوية اما البعد الثانى فهو ذو معنى ثقافى بالمعنى الاثنولوجى للكلمة <sup>(٢٣)</sup> فكل خطاب يستخدم بمعنى غاية فى الاتساع يتضمن كل ممارسة دالة وليس فقط السلوك اللفظى ، فكل مجتمع لديه ذاكرة

، وخيال وتراث يمكن تعبئته في فترة أزمة وكلما تكون الهوية الجماعية مهددة ، وكلما يكون معنى توجهات السلوك موضوع مناقشة ، في أي بحث حول الهيمنة والصراع الأيديولوجي لا بد من الأخذ بعين الاعتبار كل الأبعاد ليس فقط الخطاب الظاهر للسياسيين كما فعلنا ذلك لإبراز المواجهات بين النخبة التونسية حول مفهوم المجتمع المدني .

## الخاتمة

إن الجزء الأخير من هذا المقال المتعلق بتوضيح الرهانات النظرية لاتباق مفهوم المجتمع المدني في الخطاب السوسيولوجي لسنوات الثمانينيات طرح مشكل " أزمة علم الاجتماع العربي " ضمن أزمة النموذج الفكري التنموي و الماركسية الموضوعية ولكن التصور الملموس لتحولات هذه الأزمة كان مقتصرًا على تجربة تونس، ونظن أنه رغم الاختلافات البيئية وأحيانًا الهامة جدًا بين الاقطار العربية ، هناك نفس الظرف التاريخي لإجلاء الاستعمار وبناء الدول الوطنية الجديدة ونفس الخلفية الثقافية التي شكلت خيارات متماثلة في أغلب الاقطار العربية، وخاصة في حالة دول الأخوة / الاعضاء : مصر عبد الناصر وتونس بورقيبة .

لقد طورنا دليلنا انطلاقًا من مفهوم " الماركسية الموضوعية " والنموذج الفكري التنموي بمفصلين هذين المفهومين في الإدراك الوضعاني للظواهر الاجتماعية ، وقد اثبتنا أن التوجه المهيمن على السوسيولوجيا العربية خلال سنوات ١٩٦٠ - ١٩٧٠ يتمثل في الماركسية الموضوعية .

إن قول الاتجاه المهيمن يعني السماح بالأصغاء لوجود توجهات أخرى في الإنتاج العلمي والتي تمثل - احصائيا ، وليس نوعيا - أقلية .

هذه الظاهرة موجودة في كل قطر عربي ، ولا توجد كذلك أفهام مختلفة بين الاقطار العربية ولكن تقتصر على المغرب ، ما نسميه الدولة ، الأغراء الذي يعرض ضمن إلحاح الدولة وانعكاس هذا الأغراء على اختبار محاور البحث السوسيولوجي يظهر أكثر أهمية في تونس والجزائر أكثر منهما في المغرب، ولا بد وأن نضيف أن الماركسية الموضوعية أو النموذج الفكري التنموي يمثلان توجه غالب وليس نظرية بالمعنى الدقيق للمصطلح للكلمة ، وليس من المدهش أن نجد في الإنتاج العلمي لنفس الكاتب نصوص وضعانية بطريقة كاريكاتورية وأخرى تقترح إرادة التجاوز، وكذلك وضع الماركسية الموضوعية محل تقييم .

إن الخطاب حول الأزمة الحالية لعلم الاجتماع العربي يمكن أن رده إلى وعي جماعي، باستنفاد النموذج الفكري التنموي علميا، وفي نفس الوقت كعلامة للتخبط الذي يسبق تكوين نمط فكري جديد .

لقد أولنا تكون أزمة النموذج الفكري التنموي بعوامل شبه محدودة تماما بالعلم العربي، وأكثر تحديدا بالمجتمع المدني التونسي، وكأننا نمنع وهم استقلالية للتفكير النظري في الحقل العلمي العربي ، على العكس يجب التركيز على هامشية الحقل العلمي العربي بالنسبة لمراكز إنتاج ونشر النماذج الفكرية والنظريات والمفاهيم السوسيولوجية .



انه لا يمكن فهم أزمة النموذج الفكرى التنموى دون ان نضعها ضمن ظروف الازمة العالمية للماركسية الجديدة والنظرية التحديثية التى افتتحتها عالم الاجتماع الأمريكى تالكوت بارسونز .  
اخيرا ، لابد ان نتذكر ان أزمة النموذج الفكرى التنموى ، واقعا ، تمثل أزمة الدولة التنموية.  
ان انبثاق مفهوم المجتمع المدنى يمثل أيضا- ودون ان ننسى ذلك -التعبير عن التحرر من تغلى الدول العالم الثالث من التزاماتها الاقتصادية منذ نهاية سنوات السبعينيات ولاحقا لضغوطات البنك الدولى وصندوق النقد الدولى .  
هذه الملاحظة الاخيرة لاتعكس من جهتنا تاويل سببى للظرفية التاريخية بضع على هاتين المؤسستين العالميتين مسؤولية التغلى النسبى جدا لدول العالم الثالث عن التزاماتها ، والانبثاق المتلازم لمفهوم المجتمع المدنى .

## المواضع

- ١- نزع حزب العمال الشيوعي التونسي في النهاية الى استعمال مفهوم المجتمع المدني ("البديل" بتاريخ ١٥/٣/١٩٩٠، ص ٥)
- ٢- كرو (محمد) "حول مقولة المجتمع المدني ، أطروحات (١٥) ، تونس ١٩٨٩، ص ٢٦-٢٩.
- 3- FOUCAULT (Michel) - "L'archeologie du savoir ? "Editions Gallimard, Paris, 1950-
- 4- KUHN (Thomas S.)- "La structure des revolutions Scientifiques", Flammarion, France 1983-
- 5- ZGHAL (Abdelkader)- Note pour un debat sur la jeunes - se arabe" in jeunesse et changement social, publication de CERES, Tunis. Tunis, 1984-pp7-41-
- 6- ZCHAL (Abdelkader)- "L'Islam, les janissaires et le Destourion de Michel Gamau, Editions du C. N. R. S. ,Paris. 1987-
- 7- BOUDON (Raymond) - "La place du desordre", F. U. F. Paris 8-
- 8- KUHN (T.)-OP. cit, pp. 191-192
- 9- Idem, P. 189-
- 10- KEANE(John) - "Despotism and democracy" in Civil society and the State, Edition by Johm Keane, Verso, Londom, New-Youk, 1988, pp 35-72
- 11- FOUCAULT (Michel) , "Les mots et les choses" Editions Gallimard, Paris, 1986-
- 12- Idem, p. 320-
- 13- Idem, P. 329-
- 14- HYPPOLITE (Jean)- "Etudes sur Marx et Hegel", Paris, 1955-
- 15- BUCI- GLUCKSMAM (Christine)- "GRamsci et l'Etat", Fayard, Paris, 1975,p 34-

16- Idem, P. 291-

17- LAROUÏ (Abdellah) - " L'ideologie arabe contemporaine" Francois Maspero, Paris, 1967-p. 10-

18- Idem, P. 153-

19- LACROIX (Jean)- "La Sociologie d'Auguste Conte", (P. U.F.), Paris, 1975-

٢٠- لبيب (الظاهر)، "تدريس علم الاجتماع في تونس"، أعمال الندوة الأولى للجمعية العربية لعلم الاجتماع، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٠٩ - ٣٣٠  
٢١- منشورات مركز الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٧

22- DEBRAY(Legis) - " Critique de la raisom politique " , Editions Gal-  
limard, Paris , 1981-

23- GEERTZ (Clifford) - " Ideology as a cultural system" in The inter-  
pretation of cultures, Basic Books, New-York, 1975, p 193-233-



## جرامشى فى الفكر العربى

(١)

هذه محاولة اولية لتتبع المسار " العربى " لجرامشى . ولعل النقص الذى لا مناص منه والمتمثل فى اهمال بعض محطات هذا المسار لا ينقص من جدوى هذه المحاولة . ذلك ان ما تقدمه هنا ليس مسحا شاملا ولا عرضا كرونولوجيا ، وانما هو رصد لمحطات ومفصلات ذات دلالة خاصة . على ان الاهتمام بالحالة الجرامشية ليس مأتاه ما لهذا المفكر المناضل من مكانه فحسب ، وانما كذلك باعتباره " نموذجاً " يساهم تناوله فى وضع التساؤل حول ما حدث ويحدث لكبار مفكرى العالم كلما جلبهم الفكر العربى وغامروا بحياتهم فيه : متى واين وكيف ولماذا ظهر جرامشى فى الكتابة العربية ؟ هل الرجوع الى جرامشى يتضمن الرجوع الى الجرامشية؟.

جرامشى العرب عمره عشرون سنة تقريبا . ولقد قضى اغلب العمر حاضرا بغيابه . ان التشكى من الجهل به سابق للمعرفة به . ولقد شاء التاريخ وكذلك الصدفة ان تكون معرفتنا به اقساطا ومن خلال كتابات غيرنا عنه . فلئن كان نسان من " منتخباته " قد عربا عن الايطالية رأسا ، فان مجموعات اخرى من نصوصه وجميع الاعمال المتعلقة به انما تم تعريبها عن الفرنسية ثم عن الانجليزية بدرجة اقل . هذه التجزئة جعلت من جرامشى مفكرا معظوظا ، ولكنها ، فى الوقت ذاته ، منعت " جرامشيتته " من ان تستعيد بناها او ان يعاد بناوها كنسق فكرى متكامل .

ترجم العرب لجرامشى - حتى اليوم واجمالا - خمس مجموعات من النصوص : ترجموا له أولا عن الفرنسية فى مطلع السبعينيات " الامير الحديث " و " قضايا المادية التاريخية " وما جمعه تاكسيباى من دراسات مختارة<sup>(١)</sup> ثم ترجموا له فى اواسط السبعينات " المجالس العمالية " و " المنتخبات " التى اختارها كارلو صالينارى وماريو سبينالا<sup>(٢)</sup> ، ثم ترجمت - بين ١٩٧٥ و ١٩٨٤ - ثلاثة تأليف عن جرامشى هى : " فكر جرامشى السياسى " لبيوتى و " جرامشى " لبوزولينى و " انطونيو جرامشى والشبوعية الايطالية " لكاميت<sup>(٣)</sup> يضاف الى هذا ، طبعا ، النصوص القليلة من وجرامشى التى تداولتها وعربت بها بعض المجلات العربية اليسارية ، وقد بدأت هذه المجلات - زمنيا وبصورة عامة - بنقل تاملات جرامشى فى مسألة الحزب اساسا ثم فى الايديولوجيا بوجه عام منذ مطلع السبعينيات<sup>(٤)</sup>.

ويرجع بروز اسم جرامشى الى متعرج ٦٧ الماساوى . فقد ذكره عبد الله العروى فى هامش كتابه "الايديولوجية العربية المعاصرة" ( ١٩٦٧ ) مقتصرًا على استعارة عبارة واحدة هى "التاريخانية المطلقة"<sup>(٥)</sup> ، ثم اكتفى فى كتابه " ازمة المثقفين العرب " الصادر بعد سبع سنوات بالاشارة اليه دون ان يستشهد به او يقدم الفكرة التى يعزوها اليه حين رأى ان الايديولوجيين العرب يحافظون على مفهوم تبسيطى مشوه للتاريخانية بالرغم من اسهامات جرامشى فى هذا الميدان . لقد اكتفى بالرجوع الى تاكسيباى ليحدد هذه التاريخانية فى بعض هوامشه ، وعندما تحدث عن الانتلجنسيا العربية - التى رأى ان عليها ان تتفادى الجدلية الزائفة " طبقة / نخبة " - رأى أنه من مصلحتها الاستفادة من ملاحظات جرامشى شريطة ان تقدر على اعادة فهمها فى منحنى التقاليد السياسية العربية<sup>(٦)</sup> . وقد سبق ان خص انور عبد الملك عام ١٩٧٠ انطونيو جرامشى بجملة واحدة فى كتابه " الفكر السياسى العربى المعاصر " حيث قال : " يبدو ان اطروحات جرامشى حول المثقفين لم يتضح صدقها مثلما اتضح فى العالم العربى اليوم " <sup>(٧)</sup> . هشام شرابى تجاوز ذكر الاسم الى استعادة السؤال الجرامشى عما اذا كان المثقفون يشكلون طبقة اجتماعية مستقلة ولكن جرامشى لم يرافقه فى اجابته عن ذلك فى المثقفون العرب والغرب ( ١٩٧١ ) . وصل جرامشى اذن قبل نصه وبالتالى قبل فكره . لقد كان بيننا فى سنواته الاولى " علما " يحال اليه دون الرجوع اليه فعلا . كانت هناك رغبة فى اظهار المعرفة به دون رغبة فى التعريف به.

موازاة لهذا الظهور العابر من حين لآخر ، كان اكثر المفكرين انتاجا فى الحقل الماركسى لايزالون فى هذه المرحلة منغلقيين تماما امام جرامشى . فاذا ما سأل البعض منهم او وقعت اثارهم تعجبوا او تخوفوا من غيابه ، ولكن دون ان يخصصوا له شيئا من كتاباتهم . ومهما كان الامر غريبا فاننا لا نعثر على ادنى رجوع مباشر الى جرامشى فى اعمال معروفة ومتداولة مثل اعمال حسين مروة وطيب تيزينى وصادق جلال العظم والباس مرقص وحتى محمود امين العالم . نقول حتى محمود امين العالم لان مرونة التفكير عنده ومجالات الاهتمام تبدو لنا ذات صلة وألفة بالجرامشية<sup>(٨)</sup> ان جرامشى الداخلى ليس مدانا لهذا الجبل بالرغم من انه جبل رائد وله

جهد كبير لايحتاج الى ثناء.

قد يكون مفيدا ان نبحث فى الاسباب العميقة لهذا " التخلي " ، لكن لنستحضر - فى انتظار ذلك - بعض الاعراض التى لاحظناها : لايوجد اى اثر لجرامشى فى كتابات الاحزاب الشيوعية العربية الموالية للاتحاد السوفيتى. وبخاصة تلك التى كانت تدور فى مدار الحزب الشيوعى الفرنسى على غرار الحزب الشيوعى السورى واللبنانى والتونسي والجزائري والمغربي، وهذا بالرغم من حضور بعض العناصر الايطالية فى بعض هذه الاحزاب<sup>(٩)</sup>.

ولئن ظهر جرامشى بعد هزيمة العرب ٦٧، فان ذلك ارتبط ايضا بالهزات التى بلغت الانفجار فى الاحزاب الشيوعية العربية التى ظلت تجازف بالاجابة التقليدية عن تساؤلات هذه الهزيمة، وعن خيبات اليسار العربى عموما وخيباتها الخاصة بها ايضا ، لقد كانت هذه " الشروخ " تسمح لفكر ماركسى " متحرر " بالظهور وبالتصدي للديمقراطية الستالينية . كان جرامشى اذن يمثل حصان طروادة الممتاز<sup>(١٠)</sup>.

(٣)

ظل جرامشى هكذا حتى اواسط السبعينات ، مشارا اليه من بعيد ، حاضرا بغيابه ، وهو امر يمكن اختباره ايضا فى انتاج شخص واحد . ولعل مهدي عامل مثال او حالة يستحق ان نتوقف عندها لانه يعتبر - عن حق او عن غير حق - احد الذين الهمهم جرامشى . لقد ذكره اولا فى هامش مقال له سنة ١٩٧٠ حول كتاب " اليسار الحقيقى واليسار المغامر " <sup>(١١)</sup>. ورغم ان دراسته الصادرة عام ١٩٧٣ ، بعنوان " مقدمات نظرية للولسة اثر الفكر الاشتراكي فى حركة التحرر الفلسطينى " <sup>(١٢)</sup> لا تشهد بجرامشى ولا تحيل اليه بشكل صريح فان فيها من الايعاءات واللقطات ما يذكر به ، دون شك <sup>(١٣)</sup>.

لننظر اذن من قريب فى هذه الحالة النموذجية التى تمثل الحضور بالقوة :

كان مهدي عامل - وهو يفكر فى ازمة حركات التحرر العربية - يولى الايديولوجيا اهمية وصلاحيية غير عاديتين فى المقاربة الماركسية العربية للتجريبى والممكن وفى الفترة التى عاشها . وقد اقترح جملة من التعديلات نتيجة ما كان يرى من ان الماركسية العربية لم تكن فى جملتها سوى فلسفة اخلاقية للتعبئة وانها كانت تبعا لهذا قاصرة عن ان تبذل برنامجها النظرى السياسى . على ان التعديلات التى تهمنا هنا لما قد نحتريه من دلالات جرامشية يمكن اختصارها كالآتى :

- الصراع الحقيقى بين الايديولوجيات الطبقيية ليس صراعا بين الايديولوجيات وانما هو صراع بين الممارسات الايديولوجية للصراع الطبقي ، وكل استقلال للايديولوجى بالنسبة الى الاجتماعى ليس سوى الناتج الوهمى لمحاولة ايديولوجية تمارسها الطبقة المهيمنة . الطبقة الثورية " تسيب " الصراع الاجتماعى ، ولكنها لكى تصل الى هذا ينبغى ان تمر بالتنظير اى بانتاج معرفة نظرية وكذلك بالكشف عن " المعرفة العلمية " التى



تسمى وتستطيع الايديولوجيا المهيمنة ان تحجبها . ان علم الربط بين هاتين الضرورتين اى بين القطبين النظرى والسياسى هو سقوط اما فى تهريج التجريبية السياسية او فى خطابية اليسارية ، وهى فى الحالتين سقوط فى الانتهازية . هذا المشروع الثورى لطبقة عمالية منتجة للمعرفة يجد نفسه - اذا ما دفع الى اقصاد - فى تناقض حاد مع الطبقة المهيمنة بالنسبة الى حقيقة مطلقة ، هناك ولا شك عودة فيها الكثير من المثالية والرومانسية ، الى الفكرة القائلة بان " الممارسة الايديولوجية البروليتارية الثورية للصراع الطبقي هى وحدها ممارسة طبقية علمية ، وكل ممارسة ايديولوجية طبقية اخرى هى ممارسة غير علمية " .

- ومهما يكن من امر ، فالمهم هو هذه النزعة الى ربط مصير مشروع ثورى بامكاناته الفكرية والمعرفية . كل حركة ثورية لا تنتج " معرفتها النظرية " انما هى عرضة للفشل . ان ما يبدو التركيز عليه جديدا عند مهدي عامل هو ان " حقل المعرفة هو بدوره حقل مميز من حقول الصراع الطبقي " . ثم ان الممارسة النظرية لهذه المعرفة هى " ممارسة حزبية " وليست من مجال الجهد الشخصى او ذات طابع فردى : " ان النزعة الفردية البرجوازية هى التى تدفع ببعض المفكرين الى القول اننا ، فى مجتمعاتنا الكولونيالية ، بحاجة الى ماركس اخر ، ولبنين اخر ، اى الى فرد عبقرى يقود حركتنا التحررية الى منتهاها الاشتراكي " . اننا قد نجد انفسنا هنا مع بعض التقاطعات والمقاربات امام مفهوم " المثقف الجماعى " . ويمكن ان نضيف ان الممارسة السياسية للحزب الشيوعى اللبناني معروضة باعتبارها حاملا ومنتجا لمعرفة نظرية هى بالقوة معرفة المثقف الجماعى فى المعنى الجرامشى وان لم تكن العبارة له وانما لتوليأتى .

تأملات مهدي عامل يشقها انشغال بما هو خصوصى . وهو شديد الحرص على اقامة جدلية بين العام والخاص تتجاوز الدجمائية الشرقية وتطرح فكرة ( عبر عنها بدون تحليل ولا برهنة كافية ) وهى ان المعرفة والوعى والعمل لا يمكنها ان تنشأ وان تتوالد ضمن صيرورة ثورية الا فى سياق خاص خصوصية ملموسة ونوعية . وحدود هذا السياق هى بالنسبة الى المجتمع العربى " غط الانتاج الكولونىالى " . وبصورة اوضح ينبغى " ان تنطلق من واقع الحركة الثورية فى مجتمعاتنا فيكون انتاج فكرنا انتاجا للوعى النظرى لهذه الحركة فى قيمز تناقضاتها بالذات ، داخل الحركة العامة لانتقال التاريخ الى الاشتراكية ، يجب على المقارنة الماركسية للثورة العربية ان تنجو من ريق الترسيمات والنماذج مع بقائها فى الوقت ذاته " متفتحة " على التجارب الثورية فى العالم وبالاخص على تجارب الاحزاب الشيوعية . " ان فكرنا الماركسى اللينينى الذى علينا ان ننتج لن نجده فى الكتب الماركسية اللينينية بل فى ممارسات الاحزاب الشيوعية لهذا الشكل التاريخى المحدد من الصراع الطبقي الذى هو الصراع الوطنى " . انه يستحيل علينا عمليا - فى الظروف التاريخية الاقتصادية المحددة التى نعيشها - ان نبدع فكرنا الماركسى اللينينى ونحن نقتل المفكرين الشيوعيين الفرنسيين والانجليز والايطاليين ، الخ ...

وينبغى ان نلاحظ ان افكار مهدي عامل وعباراته غالبا ما تبدو وكأنها تهتز تحت وابل من السياط او

مضطربة متقلبة بحيث لا تحافظ على هدوء الاتزان والاتسجام اللذين يمكن ان يتجها بها الى تكوين نسق فكري متكامل متجانس . ان الرجل كان يكتب فى شكل مقاطع وكتف وافكار متحاذية : ما يكتبه كان " دفاتر " هروب ! لذلك كانت بعض المفاهيم تفاجئ القارئ من بين السطور حيث لا ينتظرها ، واحيانا دون ان تحمل اسمها : الهيمنة ، كتلة تاريخية ، مثقف جماعى ، عمل يدوى / عمل فكري ، الخ ... ولئن لم يذكر جرامشى فلن ماركس ولينين يظنان المرجع . اما الاخوان العدوان فهما التوسير ويولانتزاس . واختصارا فانه لئن لم يتأكد لدينا ان مهدي عامل قد تعمد الرجوع الى جرامشى بصورة مباشرة فانه من الصعب ان نقبل ان هذا الاخير لم يستوقفه ولم يجذب انتباهه .

ان مثاله مهدي عامل لم نختره للتدليل على ضرب من المحذور او التأثير ولا لتحديد موقف ، وانما لضرب المثل عما يمكن عده فى الفكر العربى استبحاء او اقترابا من جرامشى . وعلى هذا - وليس فى الامر تناقض - فان جرامشى مهدي عامل غير المعلن عنه يبدو فى هذه الحالة ، اكثر عمقا وتأثيرا من جرامشى اخر قد يكثر الاعلاق عنه وترديد الاستشهاد به ، دون استيعاب او تعمق .

(٣)

مع اواسط السبعينيات بدأ جرامشى يتسرب - لكن بصورة لاتزال مجزأة وعرضية - باعتباره موضوع معرفة وخاصة باعتباره وسيلة ايضاح . ولئن انشد المشاركة - وخصوصا اللبنانيون والسوريون والفلسطينيون - بالجانب الايديولوجى او المناضل من جرامشى<sup>(١٤)</sup> وبحشوا عن " توريطة " - بالمعنى الايجابى للكلمة - لكى لا نقول تطبيقه فى پراكسيات مضطربة الاحداث كما نعلم ، فان المغاربة كانوا معه يتمتعون به " ترف " الاستيمولوجيا ! من هذه الوجهة يبدو ان المغاربة كانوا اول من اغرتهم المغامرة فى " الجرامشية " وهى مغامرة لم يخرجوا منها حتى الان . فاذا استثنينا بعض الاستيحاءات النادرة فى نصوص مناضلة سرية كنصوص مجموعة " الحقيقة " التونسية مثلا ، فانه يبدو ان جرامشى تسرب اساسا عن طريق بعض الدروس فى الجامعة . كان بعض الاساتذة يحدثون عنه طلابهم دون ان يرجعوا اليه فى اعمالهم الشخصية ، فكتاب ماتشوكى " من اجل جرامشى " كان موجودا ضمن قوائم المراجع المقدمة للطلبة ، وقد سبق ان نشرنا ملخصا فى دروس " سوسيولوجيا الثقافة " القيت سنتى ٧٦ - و ٧٧ وكان فيها لشتفى جرامشى مكانه خاصة<sup>(١٥)</sup> ، كما نشرنا سنة ١٩٨١ مقالا ينبه الى اهمية المساهمة الجرامشية بعنوان " درس جرامشى " <sup>(١٦)</sup> . سبق ذلك ان محمد برادة استعاد فى عمل صدر عام ١٩٧٩ مفهوم المثقف العضوى فى عمله عن الكاتب المصرى محمد مندور<sup>(١٧)</sup> ، وقد ذكر كتاب سمير امين " الطبقة والامة " الصادر ايضا فى نفس السنة ببعض الاطروحات من " المسألة الجنوبية " وتحدث بخصوص المثال الايطالى عن " التطور اللامتكافى شمال - وجنوب " ، ولعلها اول فقرة كتبها عربى وعبر فيها عن اختلاقه النسبى مع اراء جرامشى : فقد سمح سمير امين لنفسه ، على الاقل ، بالقول : " ان تحليلنا هذا ليس مناقيا ، لاطروحة جرامشى ، ولكنه يتقدم بها فى طريق لم يكن فى

مستطاع جرامشى ان يتخذها " (١٨) .

فى اشكالية الاطار المرجعى لعلاقة المثقف بالسلطة تساءل غالى شكرى عن مصير جرامشى فى الوطن العربى وقارنه بسارتر<sup>(١٩)</sup> ، ورأى ان سارتر لم يصل مستوى جرامشى فى تناوله للمثقف والسلطة ، ملاحظا ان صدمة الستينيات جعلت المثقف العربى اكثر احساسا وقابلية للرؤية الساترية . وهكذا بقى جرامشى هامشيا فى ثقافتنا مقارنة بسارتر بالرغم من كونه اسبق منه واكثر ملاحة فكرية .

واذا كانت المفاهيم الجرامشية قد بدأت فى اواسط السبعينيات تتسرب الى لغة المثقفين العرب ، فلان المرحلة كانت تحمل الامل فى اعادة بناء المقولات و " اعادة النظر فى المسلمات ومن بينها الجنوح الى الفردية المتطرفة والفوضوية التى كانت تصل الى تخوم العدمية . سقطت مراجع عديدة من بينها سارتر ، وبدا جرامشى كانه البديل : " العودة الى المجتمع ، العودة الى الحزب . وبالفعل بدأت حركة راديكالية جديدة ، ولكن فى الاتجاه المضاد كليا لمضمون جرامشى فى المثقف العضوى والمثقف الجماعى . لم تكن وعينا درسه العميق والشديد الشراء عن المثقف التقليدى " . الاشارة الاخيرة ذكية وتومئ ولا شك الى فهمنا المتسرع للمثقف الاسلامى السياسى المعاصر ، لنصف هذه الملاحظة التى قد تشير النقاش او الجدال : " كان جرامشى يخاطب اليسار اساسا ، ولكنه فى اللاوعى اليسارى العربى كان مشبوها ، لا يطالبته بالذات . منذ تولياتى الى بولنجير والحزب الشيوعى الايطالى لا يتمتع بسمعة ايديولوجية حسنة عند الستالينيين العرب " .

(٤)

الثمانينيات هى سنوات الانتلجنسيا العربية ، فالعودة القوية للحديث عن علاقة المثقفين بالسلطة جمعت الباحثين والمجادلين وذهبت بهم كل مذهب وتعددت معها الندوات والاعداد الخاصة والمقالات الصحفية بما لا يحصى ، ولئن لم تبرز فى العمل الجماعى عن " الانتلجنسيا فى المغرب العربى " الذى صدر سنة ١٩٨٤ ملامع جرامشية ( ما عدا ملاحظات عبد اللطيف اللعبي )<sup>(٢٠)</sup> فان عملا جماعيا اخر عن " الانتلجنسيا العربية " اتخذ من جرامشى سلطة خفية تدخلت فى النقاش وبالاخص كلما اتصل الامر بالمجتمع المدنى<sup>(٢١)</sup> . اما فى العمل الجماعى " انتلجنسيا ام مثقفون فى الجزائر ؟ " ١٩٨٦ فان جرامشى يصبح مدخلا للعروض والمناقشات مع الاقدام احيانا على بعض الاحتراز بخصوص المفاهيم الجرامشية وتطبيقاتها كما فعل عبد القادر جفلول مثلا بخصوص المثقف التقليدى والمثقف العضوى<sup>(٢٢)</sup> .

ان التساؤلات العربية العسيرة حول المثقفين وادوارهم ، وخاصة حول علاقتهم بالسلطة ، وجدت ولا شك بعض السند لدى جرامشى . لقد كان سننا الى حد العزاء بالخصوص عند من هزم الحنين الى ادوار تراجعت او غابت كان التاريخ اسنדהا اليهم فى مراحل سابقة او اسندوها الى أنفسهم كنخب . لذلك فان التعاطف مع مثقفى جرامشى من خلال النمذجة المثالية او الاسقاط عليهم ظاهرة تنوق الى الانتشار والتعميم . عمار بلحسن رأى ان " افكار جرامشى حول المثقفين تعتبر ربما المساهمة الوحيدة التى يعترف بها الجميع ، من



البمين الى اليسار ودون استثناء " (٢٣) وبالنسبة فان كتيب عمار بلحسن عن " الادب والايديولوجيا " ١٩٨٤ من مؤشرات هذه المرحلة الثمانينية التي اصبح فيها جرامشي " المثقف " موضوع عرض علني مباشر يسمى الى الاستقلال بذاته كموضوع .

موازاة لذلك ، غزا مفهوم المجتمع المدني المجتمع المدني ! كان ذلك بدرجات متفاوتة عربيا . ويمكن القول عموما وعلى وجه الاجمال ان مفهوم المجتمع المدني بالذات كان اكثر استعمالا وشيوعا في المغرب العربي مما كان عليه في الشرق العربي منذ بداية الثمانينيات ، مثلما كان العكس قبل ذلك بالنسبة لمفاهيم اخرى كالحزب والايديولوجيا مثلا . هناك توزيع جغرافي عربي للفكر الجرامشي يمكن البحث عن سياقه واسبابه . عبد القادر الزغل ذهب الى انه من المحتمل ان تكون تونس والجزائر البلدين العربيين الوحيديين اللذين نوقش فيهما مفهوم المجتمع المدني بفرض التفكير في ظروف التحول فيهما من الحزب الواحد الى التعددية ( . . . ) هناك انطباع بان مفهوم المجتمع المدني ليس موضوع جدال بين العموم الا في تونس وحسرا بعد ابعاد بورقيبة يوم ٧ نوفمبر ١٩٨٧ . اما في الجزائر فان هذا المفهوم يبدو مقبولا دون نقاش حوله وذلك للدلالة عن الشعب في تنوعه " . ولقد تساءل الزغل عن اسباب ظهور هذا المفهوم في الثمانينيات وعن اسباب " كتيه " قبل ذلك وقدم اجوبة ذكية تستحق العناية والمناقشة (٢٤) . على ان المهم في هذا هو دلالة لا الاسبقية في حد ذاتها ان ثبتت . ثم انه من المفيد التفكير فيما قد يعادل هذا المفهوم او يرادفه ويؤدي معناه دون اعتماده لفظا في بعض البلدان العربية . ومهما يكن من امر ذلك ، فان المجتمع المدني بالمعنى الجرامشي بدأ الان يشيع في الادبيات مغربا ومشرقا . غانم هنا مثلا خصص له بعض الصفحات المتبنة في كتابه عن " الفلسفة الاجتماعية " (٢٥) .

اثناء ذلك كان جرامشي يحتل مواقع جديدة . كانت مفاهيم اخرى تمر مباشرة الى الحس المشترك عن طريق التناقل الشفوي غالبا ، ودون ان تجد الوقت الكافي لتمثلها فاستقلت عن سياقها الجرامشي . لذلك لم يعد من السهل ان نحدد المعالم ونقيم الفواصل . لقد اصبح جرامشي بعد " مادة اتصالية " بقطع النظر عن درجة المعرفة بفكره . انه اقرب ما يكون الى الرمز وحيانا الى الشعار . هناك رغبة في الاشعار بمعرفته كسند ورفيق وتنافس قد لا يتجاوز حد ذلك . ولم يعد جرامشي ذا علاقة خاصة او متميزة بالضرورة مع الماركسيين : المجتمع المدني او المثقف العضوي او الهيمنة الايديولوجية مفاهيم تخترق اصنافا مختلفة من الخطاب . لقد اغرى غير الماركسيين ايضا : مجلة اسلامية " مستنيرة " خصصت له قبل غيرها في تونس بعض الصفحات وعنوانا بارزا على غلافها (٢٦) . قد يكون من المهم والمفيد معا ان تفكك قراءة الاسلاميين لجرامشي وهي بلا شك قراءة متعمدة ولها وسائطها الايديولوجية . لقد صرح احد المشاركين في تجمع لمثقفي اليسار بان هؤلاء مروا بالماركسية وتأخروا في اكتشافهم لجرامشي في حين ان الغنوشي زعيم الحركة الاسلامية في تونس يطبق افكار جرامشي ، اذ هو يعرف كيف يجتاح المجتمع المدني . (٢٧) طبعا لسنا دائما في حاجة الى قراءة

جرامشى لنجتاح المجتمع المدنى ا غير انه من المتأكد ان اسلاميين فى مثل ثقافة الغنوشى يعرفون جرامشى جيداً .

وما دمنا قد اشرنا الى التوزيع الجغرافى العربى لفكر جرامشى فلا بد من الاشارة ايضا الى فرضية تحتاج الى صياغة ادق والى تدليل : يبدو ان المساهمات " المشرقية " الاساسية حول جرامشى فى مجلات من نوع " الحرية " او " النهج " <sup>(٢٨)</sup> وغيرهما ذات علاقة ما بجو العبور او المتننى ، فاعل المساهمين جلبوا جرامشى او التقوا به خارج اوطانهم . هذه الفرضية اوحى بها بروز الفكر الفلسطينى كرائد فى اهتمامه بجرامشى فى المشرق العربى : من هشام شرابى الى ادوارد سعيد ، مروروا باخرين ممن ذكرنا هنا ولم نذكر . اذا تثبت التوجه العام لهذه الفرضية فان فكر جرامشى يكتسب فى هذه الحالة دلالة رمزية خاصة ويفتح لنفسه آفاقاً تبدو مسدودة فى اوضاع عربية اخرى ...

#### (٥)

واخيراً، فإذا كانت العينة المعروضة تعطى الانطباع بان جرامشى لا يزال موضوع مطالبة اكثر مما هو موضوع معرفة، فانه من غير الحقيقة والانصاف ان نقل من شأن الجهد الذى قد بذل بعد والافاق التى لا تزال تتسع . ان حدود المعرفة العربية بجرامشى ليست اضيق مما هى عليه فى بلدان ومناطق غير اوروبية . يمكن استثناء امريكا اللاتينية التى تعرفت عليه منذ زمن طويل ولربما منذ كان حيا ( بفضل البيروفى خوزى كارلو ماريا تبنى ) وحيث ظهرت اولى طبعات " الرسائل " و " الدفاتر " فى الخمسينيات <sup>(٢٩)</sup> . انه ليس مجهولاً عندنا اكثر مما هو مجهول فى بعض البلدان " الاشتراكية " بما فى ذلك كوبا ، مثلاً . بل ان بلداً مثل فرنسا تباطأ فى ترجمة آثاره وبالاخص فى دراستها والتعليق عليها ، وهو البلد المتفتح والمتاحم لاطاليا : الكتابات الاساسية عن جرامشى الصادرة باللغة الفرنسية لم تظهر اجمالاً الا مع السبعينيات مثل ما هو الحال بالنسبة لاعمال فيسورى وبيوتى وبورتلى وماتشوكى وقلوقسمان واندرسن ولاول عدد خاص من مجلة " دىالكتيك ".... الخ . اما الآثار التى ألفها فرنسيون فتكاد تعد على اصابع اليسد الواحدة <sup>(٣٠)</sup> .

قد يكون من الصعب اذن ، فى الوضع الراهن ، تحديد اسهام العرب ونصيبهم من الستة آلاف عنوان تقريباً التى تشكل بيبليوجرافيا جرامشى الدولية <sup>(٣١)</sup> ومن التظاهرات التى تتخذ غرامشى مركز اهتمامها فى العالم بمعدل مرة فى الاسبوع <sup>(٣٢)</sup> . غير انه من البديهي القول بان تأثير فكر ما لا يقاس دائماً بكمية النصوص والتظاهرات . فالحديث عن ارتفاع شأن جرامشى او انحطاطه " كمياً " قد يجر الى الخطأ . ان تقويم اثر جرامشى يبقى مفتوحاً ولا يكتسب دلالة الفعلية الا فى فترات وسياقات محددة وبالتالى لازمة التدقيق فى كل مرة ايضا .

#### (٦)

ان جرامشى العرب له اذن من العمر عشرون سنة ، غير انه " معصوم " من الخطأ : لا مأخذ عليه حتى

الان اجمالاً ؛ وهذا الامر مثير للاشغال . ان العلاقة به لاتزال علاقة براجماتية ، اى علاقة تبريرية لمواقف الاتفاق والاختلاف بين المثقفين . ان كلا يجد عنده ما يبحث عنه . اختصاراً ، تستعار - اغلب الاحيان - مفاهيمه دون تحليلاته لمساندة خطاب يبحث عن ركيزة . هذا جعل الجميع يطالبون به دون ان يقاسموه العناء والرأى : هناك يعود اليه الشيوعيون والاشتراكيون والقوضيون واليسار المسيحي .... وهنا يستدعيه الماركسيون والقوميون والاسلاميون ...

ولكن ما مأتى وتبرير هذه المطالبة ؟ يبدو لنا ان جرامشى يمنع راحة غير معهودة فى الماركسية ، هذه بعض مظاهرها العامة والسائدة عربياً :

١- ماركسية جرامشى منظور اليها على انها ماركسية مفتوحة ، تتيج السؤال دون ان تفرض الجواب . من هذه الوجهة يخفف جرامشى من عبء ماركس وربما يطيل عمره . هذا هو المقصود الضمنى عموماً باللاجمائية الجرامشية : الانفراج .

جرامشى لا يضايق " التخصصية العربية " العزيزة اذ ان المعادلات بين العام والخاص وبين الكونى والقومى او المحلى ومن ثم بين الفكر الثورى والانتساء هى عنده قائمة بشىء من المرونة واليسر . ان المناقشات ومظاهر الحجاج المتصلة بـ " الايديولوجيا المستوردة " يخفف من حدتها التماثل الضمنى مع جرامشى الايطالى جداً وخصوصاً جرامشى المسألة الجنوبية . ان الاعجاب كبير بالمقارنة الشهيرة التى وضعها جرامشى بين روسيا وايطاليا . انها درس فى اعتبار التخصصية . فكر جرامشى اذن كونى لانه خصوصى بشكل عميق و متميز .

٣- ظهور جرامشى فى السبعينيات بمديل عزاء وامل . فتفسير الخيبة المعجمة عربياً وقع فى ضائقة فكرية سياسية ، لم يعد مقنعاً هذا التفسير امام تراجع المد القومى الذى شهدته الستينيات وتقلص الفكر الراديكالى واتساع استقالة المثقف او احتوائه وصحوة السلفية ونجاسر الانظمة التى كان يظن انها متهاوية ، الخ .... لذلك تم الانتقال من " ما العمل " ؟ الى " لماذا " ؟. ودون ان يعنى هذا ايقاف العمل او تأجيله تم الاهتمام الى محل هندسى جديد هو المجتمع المدنى . كفت جميع الحركات الاجتماعية السياسية عن قبول المقايضات القديمة بالديمقراطية ، واصبح الصراع الديمقراطى من اجل المجتمع المدنى وفيه المجال الذى تتبلور فيه المشاكل الكبرى.

٤- عاد المثقفون الناجون من الاحتواء الى قواعدهم " النظرية " لانه لم يبق لهم سوى الحنين الى دور ولى بعد ان همشتهم سلط سياسية لم تعد فى حاجة الى رأيهم او مبايعتهم ، جرامشى ساعد على تيسير اجراءات هذه العودة . هكذا - وفى انتظار التاكيد العلمى العربى من " الصيرورة الفعلية لتكون مختلف اصناف المثقفين " العرب - يصر المثقف العربى على ان المثقف " العضوى " العربى " موجود " شاء الواقع ام ابى . بالرغم من برجسون فان مفهوم الكلب يمكن ان ينبع ؛



٥- من المهم أن لاتغفل عن الجاذبية الفكرية والعاطفية التي يمتاز بها الموضوع الثقافي في الرؤية العربية ( بقطع النظر عن المحتوى والجندوى ) . لا نحتاج الى ذكر أن جرامشى كان مناضلا سياسيا كبيرا ، ولكنه - لانه كان فعلا كذلك - فان اهتمامه الخاص بما هو ثقافى قد كان مفاجأة سارة للمثقفين العرب حفزهم للاهتمام به . المسألة اذن ليست بالضرورة تبسيطا واختزالا لفكر جرامشى وانما هي موازنة ماركسية مع محاولة العرب الدائبة في أن يتماهوا مع ثقافتهم ويناضلوا من خلالها .

لعله اتضح مما سبق أن ايجابية المحضور الجرامشى لا تدل بالضرورة على استقرار معرفى في الجرامشية بمعنى النسق الفكرى المتكامل المنسجم . ذلك ان هذه الاربحية تتوضع في بعض الاولويات : فالمجتمع المدنى باعتباره فضاء اجتماعيا سياسيا للنضال من اجل الديمقراطية ، وكذلك الدور المتأزم للمثقفين هما - على الاقل في الوقت الحاضر - المسألتان الجوهريتان تقريبا ، وهما تذكران - مع مالهما من مشتقات وفروع - بجرامشى وتستدعيانه . جرامشى هذا هو جرامشى " المثقف " الى حد الافراط . ونحن مقتنعون - في هذا الصدد - بان جرامشى العرب ( وربما جرامشى غيرهم ايضا ) محكوم عليه بان يكون وبان يظل " مثقفا " فبالرغم من محاولات السبعينيات التي سبق ان اشرنا اليها ، فان الاحزاب والحركات السياسية لم تعد هي المضطلة بـ " تحديث " جرامشى ، وانما يتولى ذلك مثقفو اليسار بالمعنى الواسع للكلمة بما في ذلك بالاختصاص الجامعيين الذين تمكّنهم " حصانتهم " الاكاديمية وشهرتهم العلمية من نشر بعض افكاره . ومن نافل القول ان نضيف ان هذه الحصانة لا تعجّد بعض الاعتراف بها الا في ظل بعض الانظمة العربية .

الحاصل اننا لا نلقى على جرامشى المثقف لا نفس الاسئلة ولا جميع الاسئلة التي تلقى عليه خارج المجال العربى . فهو عندنا لم يبق بالضرورة منظر الحركات العمالية والحزب الثورى البروليتارى او حتى التحول العربى الى الاشتراكية . ولكن كيف ولماذا لم يبق كذلك ؟ هل جرامشى " المفصل على المقاس " هو دائما جرامشى ؟ هذه قضية ثانية .

ومهما يكن من امر ، فان المهم اجمالا هو هذه الاستجابة العربية - وكم هي عسيرة - لمعرفة فكر غرامشى وجعله " منتجا " . ولا فائدة من تكرار الحديث عن الظروف الاجتماعية السياسية التي تحدد مصير فكر ثورى كفكر غرامشى . لنكتف هنا بالتذكير بالحاجة الملحة الى وضع كتابات غرامشى كاملة في متناول القارئ العربى . اذا كان غرامشى يمثل - كما بدا - ذلك الفكر الانسانى المتقدم ، القريب منا والمطّوع لهومنا فاضعف الايمان ان تتوفر اعماله . بدون ذلك ستواصل القفز ، كل فى " غرامشيته " ، وهى غرامشية مجازية مفخمة ، تجعلنا نسد الى النص الذى نعرفه ما نتوقع ان تقوله النص الذى نجهله .

ان الفكر الكبير لا يقبل التجزئة ولا يلبي النزوات الا عرضا وايهاما . النتف ، التي نعرفها من غرامشى وعنه تعطى " الاتطباع " بان هذا المحتفى به غيايبا لن يستقر طويلا فى فكرنا العربى اقساطا وارزاقا ! وهو ما حدث معنا لعمالقة آخرين .

## الهوامش

١- يتعلق الامر تباعا بـ :

\* الامير الحديث ، ترجمة زاهى شرقان وانيس الشامي ، دار الطليعة ، بيروت ٧٠

\* قضايا المادية التاريخية ، ترجمة فواز طرابلسي ، دار الطليعة ، بيروت ٧١

\* غرامشي : دراسات مختارة ، ترجمة ميخائيل ابراهيم مخول ، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٢.

٢- يتعلق الامر تباعا بـ :

\* المجالس العمالية ، ترجمة عفيف الرزاز ، دار الطليعة ، بيروت

\* فكر غرامشي ( مختارات ) ، ترجمة تحسين الشيخ علي ، دار الفارابي بيروت ١٩٧٦ ( الجزء ١ ) و

١٩٧٨ ( الجزء ٢ )

٣- يتعلق الامر تباعا بـ :

\* فكر غرامشي السياسي ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥

\* غرامشي : حياته وفكره ، ترجمة سمير كرم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٧ .

\* غرامشي : حياته واعماله ، ترجمة عفيف الرزاز ، مؤسسة الابحاث العربية بيروت ١٩٨٤ .

٤- نذكر، على سبيل المثال ، مجلة " دراسات عربية " عدد ٥ ، بيروت ١٩٧١ ، وبصورة موازية -

وبالخصوص فيما بعد - مجلات يسارية اخرى فتحت صفحاتها شيئا فشيئا لـ "منوعات ثقافية " من فكر

جرامشي ، شان " الحرية " ( دمشق - نيقوسيا ) و " النهج " (دمشق - نيقوسيا ) و " الطريق " ( الحزب

الشيوعي اللبناني ) و " اطروحات " ( تونس) بل ان بعض الصحف شرعت في نشر مقتطفات جرامشية

مثلما فعلت جريدة لاهريس (تونس) عندما نشرت ما نقله الى الفرنسية عزيز كرشان من نصوص

جرامشي حول المثقفين . نذكر ايضا بعض الوثائق التي انجزتها بعض حركات اليسار مثل الجبهة

الديمقراطية لتحرير فلسطين.

5-LAROUÏ Abdellah, L'ideologie arabe contemporaine, Maspero, Paris,

1967 p 117-

6- LAROUÏ Abeallah, la crise des intellectuels arabes, Maspero, Paris,

1974-

7- ABDELMALEK Anouar, la pensee politique arabe contemporaine

seuil, paris, 1970, p 26-

٨- ميول محمود امين العالم الجرامشية ستتضح فى مرحلة لاحقة، مثلما حدث فى ندوة "المعرفة والسلطة فى المجتمع العربى" المنعقدة بصنعاء سنة ١٩٨٧، نشر معهد الانماء العربى، بيروت ١٩٨٨. انظر ورقته بعنوان "اشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة" وخاصة تعريفه للمثقف ص ٣٩٤ وما بعدها. ومن الطريف ان نذكر بداية تعليق د. على فهمى خشيم على هذه الورقة "اننى اصبحت شديد الاعجاب بهذا ال " جرامشى"، ويخيل الى بانه اصبحت لزاما على التعرف اليه ما دام سيطر هذه السيطرة على عقل كبير، كعقل استاذنا الجليل محمود امين العالم. لا شك انه شىء خارق للعادة...." ص ٤٩١.

٩- انظر رسلان شرف الدين، اثر غرامشى فى الماركسيين العرب: بحث قدم لندوة المعهد العالى للتنشيط الثقافى: تونس من ٢٤ الى ٢٦ فيفري ١٩٨٩.

١٠- لقد تغيرت الرؤى والمواقف، بطبيعة الحال، بعد عشرين سنة لا من خلال مجابهة واقع عنيد فحسب، وانما ازاء "مراكز" عرفت الاروشبوعية والبيروسترويك. وهكذا فان وثائق المؤتمر التاسع للحزب الشيوعى التونسى (يونيو ١٩٨٧) على سبيل المثال ظهر فيها تسلل واضح لمفاهيم جرامشية.

١١- يوجد هذا النص كملحق ضمن الكتاب المذكور فى الاحالة الموابية.

١٢- مهدى عامل، مقدمات نظرية لدراسة اثر الفكر الاشتراكى فى حركات التحرر الوطنى، ١: فى التناقض، طبعة ثانية، دار الفارابى، بيروت ١٩٧٨.

١٣- نرى ذلك رغم ان اعمال الندوة التى نظمها مركز البحوث العربية بالقاهرة فيما بين ٢٧ و ٢٩ ماي ١٩٨٨ ويعنوان "النظرية والممارسة فى فكر مهدى عامل" لا تثبت اية علاقة بين الفكرين، باستثناء ما ورد فى دراسة د. فيصل دراج من انه "يلمح" فى تصورات مهدى عامل للحزب كمثقف جمعى "بعض افكار غرامشى عن الحزب الشورى" (ص ٨٨). وقد صدرت هذه الاعمال عن دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٩.

١٤- من ذلك مثلا، فيصل دراج، مفهوم الايديولوجيا عند انطونيو غرامشى، مجلة النداء، عدد ٦١٧٥ سنة ١٩٧٩.

١٥- الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، طبعة اولى، القاهرة ١٩٧٩ طبعة خامسة دار محمد على الحامى، تونس ١٩٨٨.

١٦- الطاهر لبيب، درس غرامشى مجلة الكرمل، العدد ٢، بيروت ١٩٨١.

١٧- محمد برادة، مندور وتنظير النقد الادبى، دار الادب، بيروت ١٩٧٩.

18- AMIN Samir, classe et mation, ed. Minuit, paris, 79,p113sq

١٩- غالى شكرى، اشكالية الاطار المرجعى للمثقف والسلطة، مجلة المستقبل العربى، العدد الثامن، بيروت، ١٩٨٨.



- ٢٠- تاليف جماعى ، الانتلجنسيا فى المغرب العربى ، دار الحداثة ، بيروت ٨٤ .
- ٢١- الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، الانتلجنسيا العربية ، اعمال ندوة القاهرة المنعقدة بين ٢٨ و ٣١ مارس ١٩٨٧ ، الدار العربية للكتاب تونس ، ١٩٨٩ .
- ٢٢- عمار بلحسن ( وآخرون ) انتلجنسيا ام مشفقون فى الجزائر ؟ دار الحداثة بيروت ١٩٨٦ . انظر تقرير عن هذا العمل لمحمد زيادة ، مجلة الاجتهاد عدد ٥ ، خريف ١٩٨٩ . وقد جاء فى هذا التقرير : " بخصوص الكتاب والمناقشات التى تضمنها فان طرح افكار جرامشى قد لعب دورا معيقا فى توجيه المناقشات ضمن افاق واحد وضمن معيار ذى صبغة ايديولوجية ... " ص ٢٦٠ .
- ٢٣- عمار بلحسن ، الادب والايديولوجيا ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ١٩٨٤ .
- ٢٤- عبد القادر الزغل ، مفهوم المجتمع المدنى والتحول نحو التعددية ( الاصل الفرنسى ) ، ورقة مقدمة لندوة المجتمع المدنى ، مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع ، القاهرة ٢٤ - ٢٦ / ١١ / ١٩٩٠ .
- ٢٥ - غانم هنا ، الفلسفة الاجتماعية ، مطبعة الاتحاد ، دمشق ١٩٩٠ .
- ٢٦- مجلة ٢١/١٥ ، العدد ٨ ، تونس ١٩٨٤ : ونحن نذكر هذا الامر لانه يلفت الانتباه ، دون ان نفعل ان المجلة التقديمية " اطروحات " قد نشرت فى نفس السنة مقالا عن مفهوم الكتلة التاريخية عند جرامشى ، العدد ٦/٥ تونس ١٩٨٤ .
- ٢٧- مجلة اطروحات ، نوفمبر ١٩٨٨ ، ص ٢٠ .
- ٢٨- مجلة النهج ( التى عنوانها الفرعى : دفاتر الماركسية اللينينية فى العالم العربى ) ارادت بملفها عن جرامشى " فتح باب جديد تحت عنوان الماركسية بين الامس واليوم " ، هذا الملف يحتوى مقالا لفصيل دراج عن جرامشى والبحث عن سؤال الثقافة وثلاثة مقالات اجنبية منقولة الى العربية ، العدد التاسع عشر ، دمشق - نيقوسيا ١٩٨٨ .
- ٢٩- انظر: انطونيو سانتوتشى ، غرامشى والعالم ، بحث مقدم لندوة المعهد العالى للتنشيط الثقافى بتونس والسابق ذكرها .
- ٣٠- نلاحظ بالمناسبة ان كل الكتابات عن جرامشى تشير الى قلة المعرفة والاعتراف به فى فرنسا ، كلها تقريبا تبدا بشكوى ، بعض الامثلة : " انه لمن غير المعقول ان يظل غرامشى الى اليوم شبه مجهول فى فرنسا والحال انه احد الرواد الاوائل للشيروعية فى ايطاليا واقوى منظرى الماركسية واكثرهم اصالة فى اوربا غير الروسية فى سنوات ما بعد ١٩١٧ (ليوناتى ١٩٧٠ ) " سبق الرمز المعرفة " ( لومباردى ١٩٧١ ) " مما يلفت الانتباه ان اعمال اعظم منظر ماركسى اوروى منذ لينين ظلت مجهولة فى فرنسا كل هذا الوقت (هوتلى ١٩٧٢ ) " انه ماركسى كبير ، وهو فضلا عن ذلك غير معترف به فى فرنسا " (ماتشوكى ١٩٧٤) .

٣١- انظر الببليوجرافيا التي وضعها جون كامت لمعهد جرامشي بمناسبة عقد ندوة حول جرامشي في العالم .  
وهي - دون شك - اوسع ببليوجرافيا حتى الان، وان لم ترد فيها الكتابات العربية ضمن الكتابات  
المنسبة الى ٢٦ لغة .

John M. CAMMETT, Bibliografia Gramsciana, Istituto Gramsci, Roma,  
1987-

٣٢- حسب انطونيو سانتوتشي ، مرجع سابق الذكر .  
ونشير بالمناسبة الى ان الملتقى الدولي الذي نظمه المعهد العالي للتنشيط الثقافي بتونس فيما بين ٢٤ و  
٢٦ فيفري ١٩٨٩ كان - ولا شك - اول ملتقى من نوعه وحجمه يخصص لرامشي في الوطن العربي .

## مقترحات اولية لاستخدام مفهوم المجتمع المدني فى العالم المعاصر

ليست هذه الورقة سوى محاولة اولية للاستفادة من احد المضامين الرئيسية لمفهوم المجتمع المدني - كما صاغه جرامشى - فى سبيل مقارنة المجتمع العربى المعاصر . وهى لصفاتها التمهيدية هذه ، يجب عدم الاخذ عليها بالعمومية او " الذاتية " ، فهى اقرب الى القلق من الاطمئنان ، اقرب الى التساؤل من الجواب ..... وذلك على الرغم فى الثقة التى قد تعتري صياغتها المكتوبة.

ان معايير التقارب او الابتعاد عن جرامشى ليست قائمة عندى على مارج تسميته بالـ "تجرد العلمى الصرف" : فقد يطفى الجانب الجغرافى - انتمائى لمنطقة التخلف - فى التقارب على الجانب الذى يبدو معرفيا خالصا ، كما اننى قد اعطى الاولوية فى التباعد عنه لما يريد هو بالتعارض مع ما لا اعرفه حتى الان ... لذا ، فانتى ابشر الى القول بان حسابات القرية او المسافات بينى وبينه اشبه بالمصالحة مع الذات منها الى التماهى مع الاخر.

فى الاسباب التى تدفعنى الى التقارب مع جرامشى هى الاضافات بل احيانا التعديلات التى ادخلها على مفهوم المجتمع المدنى قياسا الى ماركس ولينين، فقيما كان ماركس يتبنى المفهوم الهيجلى للـ " المجتمع المدنى " ، اى بصفته مجموعة العلاقات الاقتصادية ، نقل جرامشى هذا المفهوم الى الحيز الثقافى الايديولوجى : عند الاول هناك تطابق بين المجتمع المدنى والبنية التحتية ، وعند الثانى التطابق هو بين المجتمع المدنى والبنية الفوقية. ان الذى احدثه جرامشى بهذا الصدد يكاد يضيف فهما خاصا فى فهم استمرار السلطات



قائمة على غير القمع السافر أو القوة الاقتصادية ، بان اعطى هذا المفهوم محتوى ثقافى يبحث عن قنواته ادوات ذبوعه خارج ما هو " ملموس " ... ومادى بشكل مباشر . الملاحظة نفسها يمكن تطبيقها على نين ، مع الفرق بالنسبة لماركس بانه كان منكبا على قيادة حزب الى السلطة : وشمائز جرامشى عن لينين ما يخص مفهوم المجتمع المدنى ، بان الثانى اعطى الاولوية ، اثناء نضاله السياسى ، وبعد استيلائه على سلطة للمجتمع السياسى - اى الاوليات المادية والتفهيرية للسلطة - ، فيما اعطى الاول لحزبه الاولوية للقيادة لثقافية الايديولوجية ، اى المجتمع المدنى .

هناك حيشية اضافية للتقارب مع جرامشى تكمن فى وعيه للتخلف فضلا عن معايشته له : قد تكون مذاقة جرامشى او بعثه الدؤوب فى اجابات فعلية - او الاثنين معا - هما اللذان دفعاه الى تبصر طبيعة " لتخلف " بالقياس الى المجتمعات الاوروبية " المتقدمة " . فلدى محاولته اعطاء لينين اولوية للمجتمع سياسى على المجتمع المدنى ، وهو ما يرافقه ( ويخفيه فى آن ) محاولة فهمه لسبب انتصار الثورة البلشفية فى روسيا واخفاقها فى غرب اوروىا ، يقول جرامشى بان الدولة الروسية كانت " كل شئ " - اى ادوات القهر لسافر ، اى المجتمع السياسى - ، فيما المجتمع المدنى - اى ادوات المطاولة الثقافية الايديولوجية - " كان لاشئ " وهو حال مختلف عن حال دول الغرب ، حتى الضعيفة منها ، حيث المجتمع المدنى ينصب " متراسا " صلبا يحمى الطبقة الرأسمالية المهيمنة من الانهيار بوجه احتمالات سقوطها ، لاسيما تلك التى تكمن واربها اسبابا اقتصادية . اما الجانب المتعلق بشق معايشة جرامشى للتخلف فهو طبيعة المجتمع الايطالى نفسه الذى نظوى بعض ملامحه العامة على تشابه مع المجتمعات العربية الراهنة : فايطاليا توحدت فى وقت متاخر بالقياس الى بقية كيبانات اوروىا ( ١٨٦١ ) ، وهى قبل هذا التاريخ كانت عبارة عن مجموعة كبيرة من الدول الصغيرة ذات الاهمية المتفاوتة ، ثم ان العلاقة بين مدينتها وريفها يحكمها عدم التكافؤ : شمال متقدم صناعيا وجنوب متخلف زراعى هو سوق استهلاكى من النمط الكولونىالى لبضاعة الشمال . ويحكم كلاً من المدينة والريف تحالف من كبار الملاكى الجنوبيين والصناعيين الشماليين . اخيرا ايطاليا كانت دائمة الانشداد الى نموذج مرجعى خارج عن حدودها الجغرافية : الثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ دائمة الاستدلال ، ناهيك عن النقاش الدائم حول مشروعية " استيراد المؤسسات الحديثة " الى ايطاليا او عدم مشروعيتها .

اجد السبب الاخير والاهم للعلاقة الايجابية مع جرامشى فى رؤيته الخاصة للمعرفة . يقول عنها : " الفرد العامى ( او الشعبى ) « يشعر » ولكنه لا يفهم دائما . الفرد الخاص ( او المكثف ) « يعرف » لكنه لا يفهم دائما ، بل هو لا « يشعر » دائما ( ... ) ان الخطا الذى يرتكبه المثقف يقوم على اعتقاده بانه يستطيع ان « يعرف » دون ان يفهم ، وبالاخص دون ان يشعر ، ودون ان يهوى " (١) . قد تكون هذه العلاقة التراتبية بين المعرفة والفهم والاحساس - لابل الهوى - وراء ذاك الحب العميق للناس الذى اوحى لجرامشى اكثر صفحاته ديمومة ، الا انها تكتسب عندى اهمية إضافية لأنها إعلان صريح - نادر الحصول - عن الصلة التى تربط

المعرفة بالشعور ، بعدما كانت معجوبة بخطاب " المعرفة الباردة " او " الموضوعية " التى تبطن اكثر المشاعر غموضا . وهى تدفعنا الى السير فى اغوار نعط من التقصى عماده الخدس - وإن قل الرجوع العلنى اليه - لاياعتمده سوى كبار المبدعين ، وتضيف بعدا انسانيا للمعرفة قوامه الذات قبل الموضوع.

فى الجهة المقابلة للعلاقة مع جرامشى ، اى تلك التى تستوجب اخذ المسافة منه ، هناك موجدتان تستويان من حيث المكانة وإن تفاوتتا فى الصعد . الموجب الاول يتعلق بما يمكن تسميته بالجانب النضالى الحزبى المباشر . فجرامشى كان زعيما حزبيا ، ولذلك كان يحاول ان " يفهم " على قاعدة ما " يريد " وما يريده مفصل ودقيق : اقامة سلطة بروليتارية بقيادة حزب هو زعيمه . اما انا فاحاول التدقيق بما " اريد " ، وما اعلم عنه تفصيلا هو اننى فى فضاء اللاسلطة ، على ضوء ما استطعت ان " افهمه " . يستتبع ذلك - مثلا - انه مهما اختلفت مسافات الذهاب مع جرامشى فى مفهومه الخاص بال " مجتمع المدنى " ، فأننى لاواقفه . وذلك سواء توقفت امام التجربة اللينينية التى انتقدتها ضمنا لعدم تركيزها على المجتمع المدنى واستبدالها - بل استمرار تركيزها - على المجتمع السياسى ... وقد نتج عنها ما نعلمه جميعا فى التجربة السوفيتية . اذن سواء ذلك .... وسواء ذهبت معه الى الحدود القصوى لمفهوم المجتمع المدنى : اى عدم الاكتفاء بالاستيلاء على المجتمع السياسى ، بل الحصول على رضا الجماهير عبر انضمامها الى ايدىولوجية السلطة الجديدة . وهذا بالضبط ما حصل فى الصين عام ١٩٦٨ اثناء الثورة الثقافية . وما حصل اثناء هذه الثورة وبعدها ، فى قصر وقمع وملاحقات... الخ ، ليس نموذجا يقتضى به لارساء ديمقراطية اقرب الى السرية ، ان لم نقل للمثال.

اما الموجب الثانى لاختلاف المسافة من جرامشى ، فهو تحديدا مايفترضه مفهوم المجتمع المدنى وملحقاته من " هيمنة " و " كتلة تاريخية " و " تمايز البنيتين الفوقية والتحتية " والتمايز بين " المثقف العضوى والمثقف التقليدى... الخ " . وما يفترضه بصورة عامة هذا المفهوم هو بالضبط ما تتسم به المجتمعات الغربية الصناعية المتأخرة اى :

١- مسار اقتصادى اجتماعى ادى الى تبلور بنيتين تحتية وفوقية ( وإن حدث خلاف حول اولوية إحداهما على الاخرى ، او طبيعة الصلة بينهما ) ، والى قيام مجتمع الطبقات الواضحة المعالم والمصالح . مما مكن جرامشى - مثلا - فى سياق تخطيطه لسمات المجتمع المدنى والاوروى الى رسم المراحل المختلفة التى مرت بها البروليتاريا فى طريقها البطئ والتراكمى : من مرحلة الخضوع الى المرحلة الاقتصادية الكوربوراتية، الى المرحلة الترادونيونية الى الهيمنة، واخيرا الى المرحلة العسكرية.

٢- وهو يفترض ايضا : مجتمع تسوده حرية التعبير والتفكير السياسى والفكرى تترجم بنظام برلمانى ليبرالى : تحتل من جهة اشكال السيطرة الايدىولوجية والمؤسسية للبرجوازية القابضة على الدولة الرأسمالية ، ومن جهة اخرى " مجتمع عضوى " بقيادة الطبقة العاملة. هنا توجد اشكال الممانعة والنضال الايدىولوجى ( بالتلازم مع النضال السياسى ) . وهو امر يؤدى الى امكانية منافسة سلطة الدولة بواسطة المؤسسات المدنية

غير التابعة لها . هذا دون إغفال أن المجتمع المدني في الدول المتقدمة صناعيا ذو بنية شديدة التعقيد وشديدة القدرة على المقاومة ازاء " الفيضانات الكارثية " - على حد تعبير جرامشى - للعامل الاقتصادى المباشر (وهو ما يفسر مثلا قدرة الرأسمالية الاميركية على تجاوز ازمة ١٩٢٩ الاقتصادية الكبرى).

٣- وهو يفترض اخيرا السمة " العضوية " للمثقف المرتبطة الى حد كبير بالطبقة التى يمثل، بل ان "ايديولوجية " هذا المثقف لا يمكن ان تكون عضوية الا بشرط ارتباطها بطبقة " رئيسية " اى صاحبة مشروع مستقبلى . ويمكن بهذا الصدد التوقف عند فكرة التقدم لدى جرامشى للتبيان على الصلة التى تربط نظرة المثقف لاحد جوانب ديناميكته الفكرية بانتماذه الى شريحة واضحة الحسم لنظرتها الى الماضى وتاليا لتطلعيها المستقبلى . يقول جرامشى عن التقدم : " كيف ولدت فكرة التقدم ؟ ( .. ) ان ولادة فكرة التقدم وتطورها تتلازم مع بزوغ وعى اولى للعلاقة بين المجتمع والطبيعة ( .. ) بحيث يصعب البشر بمجملهم اكثر ثقة بمستقبلهم ، ويستطيعون تصور خططهم القادمة « عقلانيا » " (٢).

ليست فكرة التقدم الجرامشوية هذه جديدة ولا خاصة : بل هى يبتها الاوروبية الصناعية التى تمكنت من صياغة موقع " عضوى " للمثقف عبر ترتيب علاقته بتطلعات الطبقة التى ينتمى اليها .

ليس ما سبق من كلام مدخلا - او ايعاء - للقول بان ما يفترضه مفهوم المجتمع المدنى - وملحقاته - هو واقع مجتمعى " افضل " مما نحن عليه فى عالمنا العربى الراهن . بل للقول بانه واقع " مختلف " يستلزم التانى فى استخدام هذا المفهوم . فهناك سمات خاصة لعالمنا العربى الراهن لا تسمح بالاخذ بالمفهوم كاملا كما صاغه جرامشى ، واستبق النتائج بالقول باننا يمكننا الاخذ بجانب منه ، اى كوظيفة ثقافية ايديولوجية او " ساحة " تمنح السلطات القائمة بواسطتها وعبرها الاستمرار بسيطرتها بالحصول على الرضا او القبول الفكرى او الايديولوجى . اقول هذا مع علمى المسبق بان الواقع اشد تعقيدا مما يظن وبان هذا العصر " لل " وظيفة " او " الساحة " هو تفرد اجرائى لا يلقى الوحدة التى تجمع بين القمع السافر ومحاولات الارضاء الجماهيرى . اما وزن الطغيان السافر - المجتمع السياسى - بكسب السلطان عبر الايديولوجيا - المجتمع المدنى - فتركه لدراسات لاحقة اكثر تفصيلا مما تعد به هذه الورقة.

قلت ان هناك سمات خاصة للعالم العربى الراهن : وافضل ما يدخلنا الى هذه السمات - او يلخصها - هو شعورنا الدائم بان قيامتنا - كمجتمعات - مؤجلة الى حين ، وذلك بسبب عجزنا عن احداث اى تراكم حقيقى على كافة المستويات . والاسباب هنا تتدمج بالنتائج وتتفاعل معها ، فتعطى " مشهدا " سنكتفى هنا برصد اهم ملامحه : النخب العربية الحاكمة براتبة ، مفتعلة وقاهرة : عملت على تجنيد عصبانها وتعزيزها ( المختلفة الاشكال ) وسخرت العصبية القائمة خارج دوائرها سبيلا الى بقائها فحسب . وانشغلت بعيد حقب الاستقلال فى الاستعمار على ترسيخ نفسها بواسطة مشاريع تنموية ، محوثة او شبه حقيقية ، قائمة على تصور " حديث " للاقتصاد . لكن هذه المشاريع ظهر فشلها الآن ، وادعاءاتها تلتفت اكثر فاكتر نحو ما هو ثقافى . اما حقبة النفط التى شهدت تعميما للنمط الاقتصادى الرعى (وقد سماه بعض الباحثين " التريع الاقتصادى " ) ، فقد اعطت الاولوية لما هو سياسى على ما هو اقتصادى وزادت فى تعقيد وغموض العلاقة



بين البنيامين التحتية والفوقية ( ان وجدت ) وغلبت " العلاقات الدولية " على العلاقات الاجتماعية الداخلية الاساسية في توليد ديناميكيات داخلية.

سمة اخرى توافقت مع هذه الحقبة - سبقتها حيناً ولحققتها احياناً - هي الحال المتواصلة في " التفسير " و "اعادة التأسيس " قائمة على نسف ما الحجز على يد النخب الحاكمة التي سبقت، يليها بحث دائم في الصورة الجديدة الخاصة بالنخب الصاعدة لتوها ، وقد نجم عنها : اسبقية مستمرة لاهل السيف على اهل القلم ، او بالاحرى تنكر اهل السيف بلباس اهل القلم . وقد تناخل هذا مع عدم استقرار على هيمنة واحدة - بالمعنى الجرامشي للكلمة ، اي السلطة الفكرية - ، بل بتلاحق دائم لموجات الهيمنة وتنقلها من بقعة جغرافية الى اخرى بمقتضى " الطرف السياسى " او " موازين القوى " . وكانت في احدى نتائجه التساؤل حول الصفة "العضوية " للمثقف : اذ كيف يمكنه ان يكون كذلك ، اي ملتصقا مبدئياً بالطبقة الطليعية التي تمثل ، وسط ضبابية وسبولة تركيبات البنى في مجتمعه ؟ ثم كيف يمكن اعتباره عضواً واعتبار المثقف الاسلامى " تقليدياً " - اي متصفاً الى طبقة ولت - ؟ وهو الذى على الرغم من استبطانه لاهم مفاتيح الثقافة المستوردة اشد اقتراباً منه بقضايا لناس غير المتبلورة طبقياً؟.

اخر الاسباب والنتائج لهذا المشهد العربى هو حرونا الدائمة مع المركز الغربى واسرائيل . فمقاومتها لمشاريعنا الاجتماعية والثقافية او الفوقية - على الرغم من تواضعها واحياناً هشاشتها - راكمت المآزق وبالغت في احداث " الحالات التأسيسية " ، حيث التراكم يبدأ دائماً من الصفر . نتوقف هنا عند مثل واحد هو الخطة الناصرية العاملة على الاندماج المجتمعى عبر مركزية التخطيط وانشاء القطاع العام ومشاركة العمال فى الادارة والارباح والاصلاح الزراعى... الخ ... وهى خطة توقفت بعد حرب ١٩٦٧ لصالح المجهود الحرسى . تلى هذه الخطة بعد ثلاث سنوات مع السادات اعادة تأسيس حالة جديدة عنوانها الصلح مع اسرائيل والانفتاح على الغرب ناسفاً كل التراكمات السابقة ومستوجباً تنظير هجيناً اقرب الى الغربية.

بعد هذا الرصد العام لاهم ملامح المجتمعات العربية ارى انه يتوجب الاجابة على سؤاليين:

- اولهما : اين توظيف مفهوم المجتمع المدنى - ماخوذاً بالزاوية التى حددتها اعلاه ، اي الاخضاع بالموافقة " الطوعية " - فى تحليل مجتمعاتنا ؟ قبل الاجابة المباشرة ، اود الاشارة الى أن اختيار الوطن العربى وحدة تحليلية لهذا نوع من البحث هو اكثر الخيارات توافقاً مع واقع هذا الوطن : ذلك انه على الرغم من الحدود القطرية الكيانية ، والتفاوت الحاصل فى مستويات التطور الاقتصادى ، الاجتماعى ، ناهيك عن اختلاف اشكال أنظمة الحكم .... فان العالم العربى شديد التوحد من الناحية الثقافية ، اي القناة الرئيسية التى تعبرها السلطات الحاكمة لتحرير المطاولة عبر الهيمنة الثقافية . بعبارة اخرى ، ان المجتمع المدنى العربى عنصر موحد وموحد للمجتمعات العربية اكثر من المجتمع السياسى نفسه .

تبقى الاجابة عن السؤال، وهى تاتى بثلاث نقاط :

- ١- الاولى : انه لم يعد هناك جديداً نضيفه حول ما تقارسه السلطات الحاكمة من قمع جسدى - بوليسى - مخابراتى ضد مواطنيها : اللهم اضافات دورية اشبه بالمتكررة. وهى، على اهميتها وضرورة انتظامها ،

لاتسجلها الا كميا .

٢- النقطة الثانية تنتج ضمن سياقات تساؤل قديم - جديد فعواء عجز المجتمعات العربية عن مقاومة هذا القمع ، خاصة اذا نظرنا الى النموذج الامبريالى - اللاتينى الدائم الانتفاض والذي يتعرض الناس فيه الى قمع اكثر منهجية واقل اعتبارا.

٣- اما النقطة الاخيرة فمضمونها ان تحليل ديناميكية المجتمع المدنى - اى البنية الفوقية السائدة - قد يجلى القموض - وبصورة غير مباشرة - عن بعض ملامح البنية التحتية نفسها وبذلك الارتباط المربك بينهما: وذلك ليس على قاعدة ان البنية الفوقية هى الصورة الفوتوغرافية الجامدة للبنية التحتية ، بل اشارة " الى ان التقاط بعض ملامح البنية الفوقية قد يساعدنا على وصف لحظة - او بعض لحظات - اثر هذه البنية على البنية التحتية او العكس.

اما السؤال الثانى فيمكن ايجازه بما يلى : كيف يمكننا توظيف مفهوم المجتمع المدنى - ماخوذا مرة اخرى بالزاوية التى حددتها اعلاه - لاضافة معرفتنا بالمجتمعات العربية الراهنة ؟ وذلك شرط توسيع " ساحة " هذه المفهوم كما حددها جرامشى ، اى عدم الاقتصار على الكنيسة والمدرسة والصحافة والنشر والمكتبات والنوادي.

للإجابة على ذلك اخترت خمسة " ساحات " او " اقية " .

ان أول المبادئ التى اظنها ساحة " تمارس النخب الحاكمة داخلها اعمال المطاولة بالاقناع هو الدين : والدين هنا ليس ماخوذا كجوهر يتوثر بسلام الآخرة ، بل مروحة متلونة يتداخل فيها الشئ ونقيضه ، يؤخذ منه ليطمئن هذا او يعطى ما يقلق ذاك : تحت هذه المروحة هناك ثلاث " حالات " او " ممارسات " تترسخ بواسطتها قدرة النخب على الاستمرار بالوسائل " السلمية " :

أ - الحركات الاسلامية المعاصرة : يفضى النظر عما يمكن الاعتقاد حولها - صالحة برنامجا او غير صالحة - ، فعندما لا تشكل هذه الحركات تهديدا مباشرا للسلطات القائمة ، تصدرها هذه السلطات عبر اغرائها ببعض الامتيازات المنبرية او المؤسساتية او حتى المالية ، لردع حركات او تيارات اخرى تعتقدوا السلطة مهددة لها ، او انها تصدرها لزعزعة انظمة حكم فى اقطار اخرى غير صديقة او غير حليفة او غير ممثلة ، ولنا حول ذلك امثلة عديدة تبدأ مع السادات والاحوان ضد الشيوعيين ، ولانتهى عند الدعم السعودى لبعض التيارات الاسلامية خارج القطر السعودى ، والتى لو عملت بداخله لاصيبت بما اصابها جهيمان العتيبي.

ب- السجال الدائر بين الاسلاميين من جهة " وخصومهم " الايديولوجيين، من ليبراليين او قوميين او علمانيين، من جهة اخرى : ان هذا السجال المتمحور حول ضرورة تطبيق الشريعة الاسلامية او عدمها لا يتطرق الى القضايا الاساسية ، بدليل ان بعض الاطراف من التيارين المتساجلين تعارض نفس الاتفاقات السياسية وتشارك بملها " الاشتراكي " او " الشعبى " وتعتبر عن انتمائها الى الكيان نفسه .... فهل يكون تطبيق الشريعة او عدمها اللغة الوحيدة الممكن ان يتخاطب بواسطتها الدعاة الاسلاميين " وخصومهم " فى مناخ

فقدت التعابير مدلولاتها الحقيقية ، لانها ماضية فى عدم التطاول المباشر على السلطات القائمة ، والتطرق  
تالبا الى اولياتها الداخلية ومفاصلها الحيوية ؟.

ج- الفتاوى التى يصدرها رجال الدين من " رسميين " و " خاصين " فى محاولة منهم لاضفاء الشرعية  
- بل القداسة - على خطوات سياسة قامت بها هذه السلطات قد لاتنال الرضا الشعبى المبتغى . فاصدارات  
الازهر تبريرا لتوجهات الصلح مع اسرائيل - كامب ديفيد - وتسويات متولى الشعراوى وخالد محمد خالد  
لغزو القوات الاجنبية للخليج ، ودفاع شعراوى والغزالي عن اصحاب شركات توظيف الاموال - البنوك  
الاسلامية ، كلها اتت فى صيغة الفتوى الناجزة والنهائية تؤول النصوص المقدسة سياسيا تكريسا لرضا شعبى  
صامت على قرارات او مواقف ليست شعبية بالضرورة.

٢- ثانى هذه المبادئ هى العصبية المادون قطرية ، او التى تتجاوزها احبانا : اعنى بها العصبية  
القبلية او الاثنية او الطائفية التى تحرك او تزجج ، بل احبانا قمحور ، لحلاقات خارجة عن موضعها الاصلى ،  
حاجة بذلك الانكباب على المشكلات الاصلية ، بل عاملة على اعاقه حلها بمفاضة حال عدم الاندماج الوطنى :  
وهذه المشكلات هى التخلف المصحوب بالفقر والتبعية والاضطهاد السياسى والتجزئة... الخ . وهذه العصبية  
الصراعية تشرع لحالة من الحرب الاهلية المستمرة ، باردة " كانت ام ساخنة " ، محتملة ام متحققة ، مجنبة  
" النخب الحاكمة وزر تحمل مسؤولياتها ، بل احبانا مطالبة " هذه النخب بالاتيان الى ساحة هذه الحرب بصفتها  
حكما محايدا سبصالح بين اطرافها المتهاكمة.

٣- الربع النفطى هو ثالث هذه المبادئ : ولا اقصد هنا الرشوة التى يقدمها هذا الربع لمواطنى بلدان النفط  
ولبقية العرب عبر تنقل العمالة العربية اليها او المساعدات النفطية للبلدان المعسرة .... كبها لصراعات  
اجتماعية ناجمة عن الاخفاقات التنموية لحقبة ما بعد الاستقلال : فهذا جانب اتركه للشق " المادى " من  
المطاوله الشعبية . بل اقصد هنا الشق القيمى الناجم عن هذه الرشوة. فالرشوة النفطية ، وقد اصابته حتى غير  
المستفيدين منها لانها جهلتهم يحلمون بها ، خلقت حالة من الاستنكاف السياسى والاتكالية والرفاه الوهمى  
والناى عن الهموم العامة ... بحيث اتسم السلوك السياسى للفرد العربى - مع تفاوت فى المناطق والاقطار  
- بشئ من اللامبالاة مرتت بفضلها قرارات ومواقف ما كان لها ان تحيا لو كان هذا الفرد فى حالة " عوز "   
طبيعية.

٤- السلطات المضادة هى آخر المبادئ واعنى بها كافة الاحزاب والتجمعات والمنظمات المعارضة لسلطات  
بلادها ، مهما اختلفت تلاوينها وتنوعت ولاءاتها . فهذه السلطات - ربما بسبب اشتراكها مع النخب الحاكمة  
فى الرغبة الجامحة بالسلطة، تزواج بين نقبضين : الاول هو معارضتها لهذه النخب فى العمل - الحزبى اساسا  
والتحليل والمواقف العلنة ... الخ . اما الثانى فهو تطابقها معها من حيث البنية الذهنية والايديولوجية  
والسلوكية وحتى النمطية ، فاذا ازلنا بعض القشور المغلفة لهذه الاحزاب وجدناها : ثنائية التفكير ، قمعية  
السلوك ، هيمنية المفاهيم ... بل مطوعة للقمع ، متمرسه فى الرقابة الذاتية الى حد نسيانها ، تخشى  
" التفكير " الدينى او الايديولوجى حفاظا على " هيمنتها " فتضع الحدود المقبولة للقول والعمل، ومع ذلك فهى



تذهب الى قول مالاتفعل وفعل مالاتفعل....

ليست كل الساحات مشحولة في هذه الورقة . اظن بان هناك الكثير من ساحات كبرى او صغرى لم اتمكن من التقاطها بسبب العجالة او البصيرة غير الكافية ، او المعلومة غير الاكيدة. المهم ان يكون توظيف احد جوانب مفهوم المجتمع المدني - كما ابتدعه جرامشي - مفيدا لزيادة معرفتنا بالمجتمعات العربية الراهنة ، وخاصة في ما يتعلق باوليات تثبيت سلطة النخب الحاكمة بغير طريق القمع السافر المباشر .

اخيرا ، اود ان اطرح فرضيتين للنقاش على ضوء مفهومى الهيمنة والمجتمع المدني الجرامشيين :

١- الهيمنة بمعنى الطغيان الفكرى الذى يقابله رضا وقبول شعبى عام : هل يمكننا التحدث عن " هيمنة مقلوبة " في العالم العربى المعاصر : حيث التيار - او الموجة - الغالب يعتمد داخل القطر على القمع ، فيما يلقى خارجه - اى خارج القطر وضمن العالم العربى - انحيازاً شعبياً عفويا وعارما ؟ ان الامثلة عن " الهيمنة المقلوبة " لا تحصى واكثر تجسيداتنا توضيحا هي الناصرية التى لاقت خارج مصر تأييدا بلغ حد تهديد بعض الانظمة القائمة ، فيما اعتمدت داخل مصر على اكثر اجهزة القمع والملاحقة اتقانا . بماذا تفيدنا هكذا فرضية لو صحت ؟ انها تكشف الوظيفة الفعلية للمثقفين العرب المعاصرين ، تلقى ضوما على قماهيرهم الضمنى مع السلطة ، تساهم في المزيد من التوضيح لطبيعة المجتمع المدني العربى ... وقد تعبنا اخيرا على انتزاع الاشباح الداخلية القابعة في النفوس ، فتسفر عن وهميتها الحاضرة.

٢- المجتمع المدني والمجتمع السياسى : لو اتخذنا الكوكب الارضى وحدة تحليلية هل يمكننا القول بان المجتمع السياسى هو المركز الغربى المتقدم صناعيا لاعتماده على الردع العسكرى - الاقتصادى ( دون اهماله الردع الثقافى ) ، أما المجتمع المدني هو التخوم او الاطراف - المتخلفة ، الجنوبية ، الشرقية ، العربية - التى تسهل بحروبها الاهلية الداخلية - الساخنة منها او الباردة - عملية السيطرة الغربية عليها ؟ وقد تكون فائدة فرضية كهذه ، لو صحت مرة اخرى ، بان تساعدنا على وعى مدى الاستنزاف الحضارى والروحى والمادى الذى نجنيه نتيجة استباق منطق الحرب الاهلية على اى منطق اخر فى العلاقة بين الاقطار العربية : وخير ما يوحى بذلك الازمة " الخليجية " التى - مهما كان موقفنا من اطرافها الرئيسية - هي موقف عرب ضد عرب ، يليها بكثير عرب ضد الجيوش الغربية الغازية.

### الهوامش

Antonio Gramsci "Cahiers de? ". Editions Gallimard Paris

1978.P:299.

٢- المصدر نفسه - ص١٣٤.



=====

## المحور الثاني

=====

### جرامشي والثقافة





## جرامشى من الهيمنة إلى الهيمنة الاخرى

ان قراءتنا لجرامشى قراءة مشتتة ، نقرأه فى تشتت النص بين التأمل الفلسفى والمنشور السياسى وخطابات السجن ، ونقرأه فى تشتت انتقالنا من موضوع الى آخر ، فى تعدد اهتمامنا بين الادب والفلسفة والتاريخ والواقع ، وأخيرا نقرأه فى تشتت واقعنا ، المهدد بالحدث اليومى ، الممزق فى انهيار اعلامنا ، ونحاول انقاذ الاساسى : سلامة منهج لتحليل هذا الواقع من اجل فهم اضطرابه ، وان فقدنا احيانا الامل فى تغييره.

ونكتشف وراء تقطع النص فى ظروف كتابة السجن او ضرورة كتابة المناضل فى مواضيع فرعية ، مثل تكوين مجالس المصنع او الفلسفة بين النظرية والممارسة ، او تحرير ارادة الفرد بين الضرورة والحرية ، ان هناك منطقاً وخطأً بجمعان بين الاجزاء وان هناك مفهوما اساسيا يسيطر على الفكر والقلم ، صارما ومتغيرا فى آن واحد ، كمتحكم فى تطور الشكل وموجه فى ظروف التضال : مفهوم الهيمنة ، فالهيمنة مفهوم عام ومركزى فى كتابة جرامشى نجده فى اطار الفلسفة والتاريخ والسياسة ، جامعا بين النظرية والممارسة ، ويعطينا مفتاحا للتعامل مع الواقع وتحليله فى ادراك ابعاده المتناقضة.

لقد اعتبرت " الهيمنة " احيانا ، تكرار ومرادفا " لدكتاتورية البروليتاريا " كما جاء المصطلح عند لينين واستعمله جرامشى حفاظا على السرية فى كتابات السجن ، ولللفظ هذا المعنى احيانا ، كما انه يعنى ايضا المفهوم الدارج للهيمنة كالا عظم والا كبر والاقوى الذى يسيطر على اجزاء تتدرج تحته ، اما فى الغالب فنجد الكلمة كمفهوم خاص ومتخصص عند جرامشى فالهيمنة ، اى المجتمع المدنى ، حسب قول جرامشى " ، هى

تكملة " المفهوم الشامل للدولة. يقول جرامشى : " بالدولة ينبغي ان نفهم ليس فقط جهاز الحكومة ، بل ايضا الجهاز « الخاص » للهيمنة او « المجتمع المدنى » <sup>(١)</sup> ، اما المجتمع المدنى فيقع ، حسب تعريف جرامشى " بين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقمعها " <sup>(٢)</sup> ، فالدولة هي حسب جرامشى : " الدولة = مجتمع سياسى + مجتمع مدنى ( اى هيمنة محصنة بالقمع ) " <sup>(٣)</sup> ، فقد علمنا جرامشى ان الدولة ، كى تعيد انتاجها وتضمن استمرارها وتجدد طرق سيطرتها على الجماهير، تلجأ الى وسيلتين : القمع والاقناع - فالدولة تكمل بفعليها السيادة والقيادة.

لن نستطيع، فى حدود هذا التقديم المرجز لمفهوم الهيمنة، ان ندخل فى تفاصيله وراثته الشديدة فى فكر جرامشى، سوف نكتفى ببعض الملحوظات التى تحدد المفهوم فى ثلاثة اطر اساسية

١- الهيمنة فى التاريخ واجهزة الهيمنة

٢- الهيمنة بين الفكر والسلوك الأخلاقى

٣- الهيمنة فى الممارسة.

كى نكتشف فى تشتت النص وتشتيت قراءتنا له هذا المنطق المحكم والفكر المتناسك بخبرة نضالية استثنائية الذى يميز مساهمة جرامشى فى التراث الثقافى للعالم .

## ١ - الهيمنة فى التاريخ واجهزة الهيمنة

يحلل جرامشى مراحل الوعى الانسانى فى علاقتها مع غو البنية الاقتصادية للمجموعة ، محاولا تعيين لحظة ظهور "الهيمنة". تمر المجتمعات بمرحلة اولى يسميها جرامشى المرحلة "الاقتصادية الفئرية" ، حيث يقوم البشر بالانتاج دون وعى او ادراك بما يوحد بين التاجر والتاجر الحرفى والحرفى ، فيحكم العلاقة بين الانسان وعمله ادراك بالمصلحة المباشرة، وتترتب الادوار دون ان يتدخل الفرد فى التأثير على سيرها. وتتلو هذه المرحلة فى اطار البنية نفسها ، مرحلة ادراك او تقسيم ما لدرجة التجانس والوعى بالذات وبالتنظيم الذى وصلت اليه الفئات المختلفة : فيشعر التاجر بالتاجر والحرفى بالحرفى ، حتى مرحلة اخرى يشعر فيها كل منهما بالآخر ويحدث التوحيد بين المصالح المختلفة، لكن يبقى ذلك على مستوى اقتصادى خالص.

واخيرا تحدث اللحظة الثالثة ، لحظة تجاوز الفئة ، ويشكل الشعور بان هناك ضرورة لان تتحول مصلحة مجموعة اقتصادية ما الى ان تصبح مصلحة مجموعات اخرى تندرج تحتها ، هذه هي المرحلة السياسية التى ترى تحقق المرور من البنية الى البنية القوقية المركبة ، هنا تحدث الرغبة فى توحيد المصالح ، السياسية والاقتصادية ، لكن ايضا الفكرية والاخلاقية ، ويقول جرامشى ان هذا لا يتم الا اذا " طرحت جميع القضايا التى يتكشف حولها الصراع ، ليس على مستوى فئرى ، بل على مستوى « كلى » (Universal) بانشاء



هيمنة مجموعة اجتماعية أساسية على سلسلة من المجموعات الخاضعة لها .<sup>(٤)</sup>

ويرى جرامشى مثلاً أساساً لظهور الهيمنة فى تاريخ فرنسا مع نشأة الطبقة البرجوازية. فقبل ثورة ١٧٨٩ لم تكن الطبقات السائدة تنظم المرور بينها وبين الطبقات الأخرى ولم تسع إلى " توسيع دائرتها الطبقيّة "قياً" و " ايديولوجياً " : وهنا يسود مفهوم الخاصّة الطبقيّة (caste) المغلقة. يقول جرامشى . اما الطبقة البرجوازية فتطرح نفسها كتنظيم فى حركة دائمة ، قادرة على استيعاب المجتمع باجمعه وادماجه فى مستواها الثقافى والاقتصادى : فتتحول وظيفة الدولة كى تصبح الدولة المربية ، الخ<sup>(٥)</sup> . وتتمثل فترة نمو البرجوازية مع مهمة غزو الهيمنة ، وينتقل المجتمع من مرحلة الدولة - الكنيسة الى مرحلة تنمية البنى الفوقية ، والا تلاشت الدولة قبل ازدهارها .<sup>(٦)</sup>

ويرصد جرامشى التسميات المختلفة للدولة ( الدولة - الشرطى ، الدولة - الحارس اللبلى ، الدولة الاخلاقية عند هيجل ) كى يبين الازدواجية التى سادت لفترة بين وظيفة الحكومة ووظيفة تكوين مؤسسات المجتمع المدنى حتى الوعى بالتوازن بين الاثنين الضرورى لتعريف الدولة واتساقها ، حيث يلعب المثقفون دوراً أساسياً " كوكلاء للمجموعة السائدة فى اداء الوظائف المتدرجة فى اطار الهيمنة " .<sup>(٧)</sup>

ودون ان يصل الى التنظيم المتكامل لمفهوم شامل لاجهزة الدولة الايديولوجية التى تحقق الهيمنة فى المجتمع كما وصفها التوسير<sup>(٨)</sup> ، وصف جرامشى الاليات المختلفة للهيمنة فى المجتمع المدنى : " هيمنة سياسية " (ممارسة الهيمنة فى المجال البرلمانى ) ، " هيمنة البرجوازية " او " جهاز الهيمنة السياسى - الثقافى للطبقات السائدة " ( ويعنى هنا فى الأساس معركة تقسيم السلطات ومعركة الدستورية ) ، " الهيمنة فى المصنع " كما انشأها فى المجتمع الأمريكى رجال الصناعة ومنظروها مثل " تيلر " و " فورد " (وتستهدف تنظيم اخلاقيات العمال الجنسية والاسرية من اجل انتاجية افضل) فجهاز الثقافة يتكون من مستويات مختلفة تهيمن على الواقع من تنظيم التعليم ( من المدرسة حتى الجامعة ) ، تنظيمات ثقافية ( من المكتبة العامة الى المتاحف ) تنظيم الاعلام (الصحافة اليومية ، نظام المجلات ، الخ .... ) تنظيم الدين ، حتى اطار الحياة الذى تكونه ، تنظيم المدن ، الهندسة المعمارية... الخ،<sup>(٩)</sup> فلكل هذا اثاره فى سلوك الحياة والمعبّر الاخلاقى وانماط التفكير.

## ٢- الهيمنة بين الفكر والسلوك

يمثل النمو السياسى لمفهوم الهيمنة اذن تقدماً فلسفياً وحدثاً معرفياً ، اذ ان المنفعة العملية لم تعد العنصر الاساسى للفعل الانسانى " نعم تركيب الحياة الاجتماعية ينظم النشاط الانسانى وحدة فكرية واخلاقية متفقة مع مفهوم للواقع تجاوز الحس المشترك واصبح ناقلاً ، حتى فى حدود ضيقة " .<sup>(١٠)</sup>

يقول جرامشى ايضاً : " عندما يتحقق جهاز الهيمنة ، بقدر ما يخلق أرضية ايديولوجية جديدة ، يحدد

اصلاحا لوعى البشر ومناهج للمعرفة، فيكون حدثا معرفيا، حدثا فلسفيا".<sup>(١١)</sup>

ويفرق الوعى للانسان بانه جزء من قوة مهيمنة، بينه وبين الحس العادى للانسان فى فعله اليومى ، ويصف جرامشى تكوين هذا الوعى نظريا فى موقعه الصراعى فى حياة البشر ، فالوعى فى البداية وعيان او وعى مزدوج : بفعل الانسان مع آخرين لتحويل الواقع الفعلى ، بينما يبقى كلامه مرتبطا بخطاب تقليدى يرثه بلا نقد ، فيقع الانسان احيانا فى صراع شخصى تمنع فيه تناقضات الوعى الفعلى ، القرار ، الاختيار ، يقع فى سلبية اخلاقية وسياسيه - ولا يصل الى مستوى اعلى من وعيه بالواقع الا من خلال خوضه لصراع " الهيمنات " السياسية المختلفة فى مجتمعه ، يقول جرامشى : " ان وعى الانسان بانه عنصر من قوة مهيمنة محددة ( اى الوعى السياسى ) بشكل المرحلة الاولى من اجل الوصول الى الوعى بالذات التدريجى ، حيث تتحد فى النهاية النظرية والممارسة ".<sup>(١٢)</sup>

ومن الوعى بالذات ، فى عملية نقدية اخرى ، ينتقل الانسان الى توحيد الارادات المشتتة، نحو الهدف الواحد عبر المفهوم المشترك للعالم ، ويؤدى ذلك الى الفعل الجماعى والى اصلاح الفلسفى الكامل ، ويسمى جرامشى هذا التوحيد ادراك الثقافة الواحدة فى مرحلة من نمو المجتمعات ، هى لحظة توحيد الارادات ، فيتجذر الاساس الفكرى الى درجة توليد العشق الجماعى والفعل الذى يكتسب قوة الاعتقادات الشعبية ، وهنا تلعب اللغة دورا اساسيا من اجل الوصول الى المناخ الواحد.<sup>(١٣)</sup>

وفى عملية تغيير الواقع يظهر جرامشى الوظيفة التربوية للمهيمنة ، ففى العلاقة التربوية هناك علاقة فعالة بين المدرس والتلميذ : فتتحول الادوار ويصبح التلميذ مدرسا والمدرس تلميذا ، ومن اجل التغيير ينبغى ان تعمم هذه العلاقات : بين كل فرد والاخر فى المجتمع وبين الاوساط الثقافية وغير الثقافية ، بين الحاكم والمحكومين ، بين الصفوة والعامة ، بين القادة والمقودين ، فعلاقة الهيمنة بالضرورة تربوية وليس فقط بين كل افراد الوطن الواحد، بل ايضا بين القوى المختلفة فى العالم ، بين مجموعات الحضارة الوطنية والمجموعات العالمية ، فى تفاعل هو بداية الديمقراطية الحقيقية<sup>(١٤)</sup> ، فالفيلسوف الديمقراطى هو الفيلسوف المقتنع بان شخصيته ينبغى الا تنحصر فى شخصه المنفرد ، بل فى علاقة اجتماعية فعالة تستهدف تغيير المناخ الثقافى ويختتم جرامشى كلامه :

" عندما يكتفى « المفكر » بفكره المنفرد ، الحر « ذاتيا » اى الحر مجردا ، يشير الآن التهكم ، ان وحدة العلم والحياة هى بالدقة وحدة فعالة ، هنا فقط تتحقق حرية الفكر ، وهذه هى علاقة المدرس - التلميذ ، الفيلسوف - البيئة الثقافية ، بيئة الفعل التى سوف يستخرج منها القضايا الضرورية الطرح والحل ، اى علاقة الفلسفة بالتاريخ ".<sup>(١٥)</sup>

وقد تعرض جرامشى لهذه المهمة الصعبة : مهمة تكوين مجموعة من المثقفين المستقلين التى تتطلب جهدا شاقا بين الاعمال وردود الاعمال ، بين الانتماءات والتكوينات الجديدة الشديدة التركيب ، خاصة ان هذا

الفعل تقوم به مجموعة مندرجة فى الهيمنة السائدة بلا مبادرة تاريخية وفى اصطدام دائم مع الفكر السائد والموضوعات السائدة،<sup>(١٦)</sup> كما يوصلنا لقضية أساسية تطرحها الهيمنة : العلاقة بين الفكر والفعل ، بين النظرية والممارسة.

### ٣ - الهيمنة فى الممارسة

ان الهيمنة اذن موقع فى الصراع الاجتماعى ، فهناك طبقة سائدة تمارس الهيمنة عبر المجتمع المدنى، وهناك طبقة او طبقات مسودة تحاول طلبعتها الثورية ان تشكل هيمنة جديدة لها فكرها واخلاقياتها وفعلها الجديد ، ويحدث ذلك فى داخل هذه التكوينات التى اطلق عليها جرامشى تسمية " الكتلة التاريخية " التى يعرفها بالتالى " تكون البنية والبنى الفوقية « كتلة تاريخية » اى ان المجموع المركب ، المتناقض ، المتنافر للبنى الفوقية هو انعكاس لمجموع العلاقات الاجتماعية للنتاج " <sup>(١٧)</sup>

وفى تحديده لاهمية الكتلة التاريخية يرجع جرامشى لتحديد ماركس القائل " بصلاح الاعتقادات الشعبية " كالعنصر الاساسى لوضع محدد ، فعندما يقوى مفهوم الى ان يكتسب قوة القناعة الشعبية يستطيع ان يتحول الى عنصر فعال فى موقع فهذا التحليل حسب جرامشى يستند دور الهيمنة فى الممارسة فى انه يقوى مفهوم " الكتلة التاريخية " حيث تكون فيها القوى المادية المضرون والايديولوجيات هى الشكل " <sup>(١٨)</sup>، وفى المثال الشهير للمسألة الجنوبية نرى فى التطبيق كيف تتكون " الكتلة التاريخية " الايطالية من رأسالى الشمال وكبار ملاك الارض فى الجنوب ، وان دور المثقف الثورى هو فى ايجاد ثغرات الكتلة من اجل تكوين كتلة جديدة بينما يعمل الفيلسوف الليبرالى على صيانة الكتلة باعطائها الاتساق ، كما فعل بنديتو كروتشه مثلاً. جاذبا لجزء اساسى من المثقفين الجنوبيين القابلين للمواقف الجذرية فى اطار جهده فى تكوين هيمنة ليبرالية .

وتقع مهمة غزو الهيمنة على عاتق الحزب السياسى كالمثقف الجمعى الذى يحلل قوى الفترة من اجل تغيير الواقع. ان موقع الهيمنة هو الواقع المتناقض واذا اراد المناضل ان يغير المجتمع ينبغى عليه ان يفهم ازماته على انها ازمات هيمنته ، فى واقع متصارع <sup>(١٩)</sup> .

ويأخذ جرامشى مفهوم ازمة الهيمنة بمنظورين ، ازمة هيمنة الطبقة السائدة او ازمة الاحزاب المعارضة فى اكتساب موقع مهيمن، فتحدث ازمة الطبقة السائدة عندما تفشل فى مشروع كبير كانت قد طلبت من اجل تحقيق وفاق الجماهير (او فرضته بالقوة ) : الحرب مثلاً - كما تحدث ازمة فى هيمنتها عندما تنتقل جماهير واسعة من السلبية السياسية الى نشاط ما وتحدث ثورة <sup>(٢٠)</sup>

اما ازمة الحزب السياسى، فتحدث عندما لايعرف الحزب كيف ينمو مع ايقاع الواقع فتسوده روح البيروقراطية وينفصل عن جماهيره وعن اللحظة التاريخية بشعبه : " ففى لحظات الازمة الحادة يفرغ من



مضمونه الاجتماعى فيبقى كانه مبنى فى الفراغ<sup>(٢١)</sup> ، فعلى الحزب اذن مهمة اساسية فى الهيمنة ، تؤكد معنى الهيمنة الأخرى ويتحدد معيار الحزب القوى بقدر استطاعته انجاز وظيفة الهيمنة ، ويقول جرامشى :  
" من الممكن تقييم وظيفة الهيمنة والقيادة للأحزاب من خلال مراقبة نمو الحياة الداخلية لهذه الأحزاب نفسها ، فإذا كانت الدولة عبر قواعدها التشريعية تمثل القوة التجميعية والنظامية لبلد من البلاد ، فعلى الأحزاب - التى تمثل الانتماء التلقائى لصفوة من البشر لمعايير من السلوك تعتبر السلوك الافضل لتربية الجمهور كله - فعلى الأحزاب اذن ان تظهر فى حياتها الداخلية انها قد استوعبت كمبادئ للسلوك الاخلاقى هذه القواعد التى هى فى الدولة ضرورات اخلاقية فتتحول الضرورة الى الحرية فى داخل الأحزاب - تاتى من هنا القيمة السياسية العظيمة ( اى قيمة القيادة السياسية ) للنظام الداخلى للحزب ، وقيمة هذا النظام من اجل تقييم امكانيات الانتشار للأحزاب جميعا ، من وجهة النظر هذه ، تعتبر الأحزاب مدارس تعد لحياة الدولة - ومن عناصر حياة الأحزاب

- الاخلاق ( مقاومة غرائز الثقافات التى انتقضت ) .
  - الشرف ( الارادة الصارمة فى سند غلط جديد من الثقافة ومن الحياة )
  - الكرامة ( الوعى بالفعل من اجل هدف اسى ) .<sup>(٢٢)</sup>
- فتتحدد الهيمنة والهيمنة الأخرى فى موقع النضال الواعى للمثقف الجمعى من اجل مجتمع جديد ، فكر جديد ، اخلاقيات جديدة .

## هوامش

- ١- " ملاحظات حول ماكيافللي " فى جرامشى فى النص ، الطبقات الاجتماعية باريس ١٩٧٥ ص ٥٧٣ - سوف نأخذ جميع المراجع من هذا الكتاب ، والترجمة العربية ترجمتنا ، فى حالة الإشارة الى مرجع آخر سنذكر ذلك.
- ٢- " المادية التاريخية " ، فى ٢٦٦ مشار اليه فى مقال  
Christime Buci Glucksmann, "L'Etat L'hegemonie" in "Dialectiques" 4-  
5,1976
- ٣- " ملاحظات حول ماكيافللي " ، ص ٥٧٧
- ٤- نفس المرجع ، ص ٤٩٩
- ٥- نفس المرجع ص ٥٧٢
- ٦- " مسائل من أجل دراسة فلسفة الممارسة " ، ص ٢٧٢
- ٧- " ملاحظات حول ماكيافللي " ، ص ٥٧٦ - ٥٧٧ ، هامش ١٥٤
- ٨- انظر الترجمة العربية لمقال لويس التوسر عن " الدولة واجهزة الدولة الايديولوجية " فى ادب ونقد ،  
الاعداد ٢٣-٢٤-٢٥.
- ٩- كريستين بوس جلوكسمان ، المقال المشار اليه ، ص ١٠-١١-١٢ وتقول هذه الباحثة ان وصف جرامشى  
لهذه الاجهزة بدأ مع اعمال الشباب فى خضم النضال السياسى.
- ١٠- " مدخل لدراسة الفلسفة " ، ص ١٤٨
- ١١- نفس المرجع ، ص ١٩٣
- ١٢- نفس المرجع ، ص ١٤٧
- ١٣- نفس المرجع ، ص ١٧٣
- ١٤- نفس المرجع ، ص ١٧٤
- ١٥- نفس المرجع ، ص ١٧٥
- ١٦- " مسائل لدراسة فلسفة الممارسة " ، ص ٢٦٠
- ١٧- " مدخل لدراسة الفلسفة " ص ١٩٣
- ١٨- نفس المرجع ، ص ٢٠٨
- ١٩- انظر " بعض قضايا ... المسألة الجنوبية " ترجمة امينة رشيد فى قضايا فكرية ١٩٩٠ ، العدد ١٩.
- ٢٠- " ملاحظات حول ماكيافللي " ، ص ٥٠٥
- ٢١- نفس المرجع ، ص ٥٠٧
- ٢٢- " الماضى والحاضر " مشار اليه فى مدخل الى دراسة الفلسفة " ص ١٥٢ ، هامش ١٧.

## الثقافة الشعبية فى سياسة جرامشى

سمى غرامشى ، وهو الحالم الكبير ، الى ترجمة نظام ماركس المنطقى الى نظام تاريخى. فالمعرفة التى انتجها ماركس فى تحليله لآلية فط الانتاج الرأسمالى ، اراد لها الشائر الايطالى ان تتحول الى علم للفعل السياسى ، بالاتكاء على الطبقة العاملة وعلى مجمل القوى الاجتماعية التى تتطلع الى عالم جديد . ويتقضى تحقيق هذا الحلم ان تمتلك قوى التغيير المفترضة وعبا جديدا قادرا على انجاز التغيير ، يجعلها تدرك اسباب الخضوع واسباب وآليات التمرد عليه. واذا كان الحديث عن الخضوع لا يستوى الا بالحديث عن السيطرة ، فان القول بوعى وفعل جديدين يحيل مباشرة الى وعى وفعل قديمين ومستمرين ، اى يحيل الى علاقة لامتكافئة فى مستوى الوعى والفعل بين الطرفين المتناقضين ، اذ يبدو العلم والتدخل السياسى الفاعل حكرا على طرف والسديم والعطالة صفة للطرف الآخر.

ولما كان جرامشى ينظر الى العلم والسياسة ، وهما وحدتان لا تنفصلان ، من وجهة نظر امكانيات الفئات الخاضعة ، فقد كان عليه ان يفتش عن معرفة فاعلة ، تنقل الفئات الخاضعة، من وضع التمرد السلبي الى مقام الارادة الجماعية الفاعلة، اى كان عليه ان يقترب من موضوع : مجتمعية المعرفة ومجتمعية الفعل السياسى. فى هذا الاقتراب كان جرامشى يمزج العلم بالرغبة مفتشا عن شىء يدعى : ماركسية الجماهير . ومع ان الماركسية تتعرف كوحدة نظرية - عملية تأخذ شرعيتها التاريخية من تجسدها فى الفعل الجماهيرى ، بعد ان تنفذ فى عقول الجماهير ، فان هذا التعريف الذى يأخذ شكل البداة ، وفى كل بداة شىء من



الاستبداد ، يطرح مسائل بالغة التعقيد ، ان نظر العقل اليه هادئا . فاذا كانت الماركسية هي التحويل النظرى للمعرفة البرجوازية فى اكثر اشكالها تقدما ، فكيف يمكن لها ان تنفذ الى عقول الجماهير ، بل كيف يمكن معاينة وفحص ثقافة الجماهير الشعبية لتحويلها نظريا الى شكل جديد من المعرفة ينتج الاثر السياسى الفاعل الذى تطمح الماركسية الى انتاجه ؟ تبدأ الماركسية من " الثقافة العالية " كى تصبح لاحقا ثقافة الجماهير المحرومة من الثقافة الاولى بعد ان تعبد صياغة ثقافة الجماهير ايضا ، اى ان الماركسية تحقق دلالتها من خلال فعل نقدى مزدوج : نقد الثقافة البرجوازية المسيطرة ونقد ثقافة الجماهير المسيطر عليها ، وذلك من اجل الوصول الى معرفة جديدة هي : ماركسية الجماهير - ماركسية تنقد الجماهير وتنقدها الجماهير ايضا - .

يتحدد مشروع جرامشى بطموحه الطليق الى كسر نخبة المعرفة ، والى انتاج معرفة جديدة تغيب فيها الفروق بين : الثقافة العالمية والثقافة الشعبية . ان جمالية المشروع لاتمنع عنه صعوبات كثيرة ، لانه مشروع لاسبق له فى التاريخ ، ولانه يتعارض قطبيا مع المنظور المسيطر لمعنى الثقافة . وهذا ما يجعل مشروع جرامشى مساهمة نظرية واقتراحا حالميا فى الوقت ذاته. يقول جرامشى : " يستلزم تشكيل وعى جماعى توحيدى مبادرات وشروط متعددة . ان نشر فط متجانس من الفكر والفعل ، انطلاقا من قيادة متجانسة ، هو الشرط الاساسى لذلك ، لكنه ليس الشرط الوحيد . فمن الاخطاء الشائعة الاعتقاد بان كل فئة اجتماعية تصرغ وعيها الذاتى وثقافتها الذاتية بطرق متماثلة ، بنفس المناهج ، اى بمناهج المثقفين المحترفين " (١) .

يتضمن قول جرامشى هذا عناصر ثلاثة : لاثقق الطبقات الاجتماعية ثقافتها الذاتية بطرق متماثلة ، كما لايمكن ارجاع الانتاج الثقافى الى جهود المثقفين المحترفين ، اما العنصر الثالث والاكثر تميزا فهو : ضرورة تأمين شروط ومبادرات متعددة. ان مفهوم المبادرة لايساوى مفهوم الاطروحة النظرية المتسقة ، فالمبادرة تعنى الاقتراح ، الذى يستلزم التجريب والفعل الطليق وتحرير الامكانيات والشروع بجديد لاسبق له . وقد يبدو الجديد متلعثما ولامرجع ذاتى له ، وهذا غير صحيح ، لانه يمتلك مرجعه ، بمعنى ما ، فى رفضه لمعنى الثقافة المسيطر وفى صراعه معه ، والعمل على هدمه واعادة بنائه ، اذ ليس المطلوب تثقيف الجماهير ، بالمعنى التقنى للكلمة ، بل المطلوب هو اطلاق حركة الجماهير ، التى هي المنتج الحقيقى للثقافة الجديدة . بمعنى آخر وانطلاقا من اقتراح جرامشى : لايتمثل الامر الاساسى فى امتلاك الجماهير لكم محدد من الثقافة ، انما يتمثل فى امتلاك ثقافة تختلف شكلا ومضمونا عن الثقافة المسيطرة القائمة ابدا على ثنائية السيطرة والاضعاع ، فالدعوة الى ثقافة جديدة هي الدعوة الى ممارسات ومبادرات تخلق انسانا جديدا ، فالبدء كل البدء هو الانسان لا الثقافة من حيث هي قراءة وكتابة.

ان تحرير الثقافة من تصورها التقليدى القائم على مرتبة شاملة هو الذى جعل جرامشى يقول : " كل البشر فلاسفة " ، فبين الفلاسفة " المحترفين " ، او تقنى المعرفة ، وبقية البشر ، لا يوجد فرق " كبنى " فالفرق " كسى " لاكثر ، وقد بوضع جرامشى افكاره فيتحدث عن معنى خاص لمفهوم الكمية ، يمس مدى

التجانس والاتساق والمنطقية ، فيكون " الكمي الذي يتضمن عناصر كيفية مختلفة " ، والفيلسوف الذي يفكر " بدقة منطقية عالية ، وبدرجة كبيرة من الاتساق ، ويفكر منظم أكثر من الآخرين " (٢) . لكن هذا الاختلاف لا يميز الفيلسوف عن غيره من البشر ، او بشكل ادق عن غيره من الاختصاصيين . فالامر اختصاص في حقل محدد ، والاختصاص فاعلية محددة اختار القيام بها ، انسان ما ، وفقا للشروط والامكانيات الاجتماعية . ولهذا يقول جرامشي : " يعرف الفيلسوف المحترف ، او التقني ، تاريخ الفكر كله ، اى انه يعي كل التطور الذي عرفه الفكر حتى اليوم " ، وهذا يعنى ان وظيفة الفيلسوف في " حقل الفكر تعادل الوظيفة التي يقوم بها المختصون في الحقل العلمية المختلفة " . بل يمكن صياغة هذه الفكرة بشكل آخر : تعادل وظيفة الفيلسوف في حقل الفكر الوظيفة التي يقوم بها اى انسان في اى حقل من الحقول الاجتماعية . ويرتبط الافتراض هذا بفكرة جرامشي القائلة : " لانستطيع ان نتصور وجود انسان ، لا يستطيع التفكير ، حتى وان لم يكن فيلسوفا ، لان فعل التفكير خاصة من خواص الانسان ، من حيث هو كذلك " (٣) .

تتقدم الثقافة في التصور البرجوازي كممارسة نوعية صادرة عن تقسيم العمل الى عمل يدوي وعمل ذهني ، حيث ينتزل العامل الى مستوى الآلة ، ويرتفع " المتذهن " الى مقام المبدع الذي يلفه الغموض والسحر ، كما لو كان ابداعه صادرا عنه كإنسان نوعي يختلف عن سواه . يرد جرامشي على هذا التصور الطبقي بتأكيد ثقافة بديلة ، تأكيد يعتمد النفي ، او تأكيد عن طريق النفي ، لان الثقافة الجديدة لم توجد بعد ، بل يجب ان توجد في وجوب الموقع الذي يجب ان يحتله الانسان العادي في اعادة صياغة المجتمع والعالم . نزع انسانية مطلقة تجعل من كل انسان فيلسوفا ، ومن كل انسان عالما ومربيا وقائدا سياسيا . وهذا النزوع النبيل الذي يساوي بين الامكانيات الانسانية هو الذي يدفع جرامشي الى القول: "لا يمكن للعلاقة التربوية ان تقتصر فقط على العلاقات المدرسية ، بالمعنى الضيق للكلمة ، والتي تتواصل من خلالها الاجيال الجديدة مع التقليدية . فهذه العلاقة توجد في المجتمع قاطبة ، في علاقة الفرد بغيره من الافراد ، وبين المثقفين وانصاف المثقفين وغير المثقفين ، وبين الحاكمين والمحكومين ، بين الطبيعة وما يتبعها . فكل علاقة هيمنة هي علاقة تربوية بالضرورة" (٤) . يربط جرامشي مفهوم التربية بالمدرسة ، ثم لا يلبث ان يدفع بالمفهوم الى حدود الاخيرة ، حتى تبدو المدرسة نافذة ، او قريبة من ذلك . ففي علاقة التربية بالمدرسة ، تفيض العلاقة الاولى عن الثانية ، لان المدرسة مرجع معيارى ضيق ، بينما التربية أثر لجملة معقدة من الممارسات الاجتماعية ، والممارسة الاجتماعية تتجاوز المدرسة وتفيض عنها .

في هذا التصور كله ، لا يبدأ جرامشي من اللحظة المعرفية ، بالمعنى التقليدي للكلمة ، انما يبدأ من لحظة اخلاقية ترمي الى اعادة الاعتبار الى الجماهير الشعبية ، التي تبدو من وجهة نظر معايير الثقافة المسيطرة جماهير لا ثقافة لها . وبهذا المعنى ، فان اعادة الاعتبار الى الجماهير الشعبية يتضمن اعادة اعتبار الى الثقافة المرتبطة بها ، اى يتضمن نقدا للثقافة المسيطرة وتصورا لثقافة جديدة . عن هذا التصور تصدر

شعارات جرامشى عن الفلسفة العفوية ، فلسفة البشر الذين هم ليسوا بفلاسفة ، فلسفة رجل الشارع .... " .  
 فاذا كان كل انسان فيلسوفا ، فان لجمع الافراد الذين يشكلون الجماهير الشعبية فلسفة خاصة بهم . اعتمادا  
 على هذا الموقف يقدم جرامشى اطروحة نظرية تحدد معنى الثقافة الجديدة ، واطروحة اخرى هي في واقع الامر  
 شعار سياسى ، او برنامج عمل يخص السياسة الثقافية . تقول الاطروحة الاولى : ( ان خلق ثقافة جديدة  
 لايعنى فقط ان يحقق الانسان ، فرديا ، اكتشافات " مبتكرة " ، بل هو يعنى ايضا - خصوصا - نشر حقائق  
 مكتشفة سابقا بشكل نقدي و " نشرها على المستوى الاجتماعى " ، أو جعلها جزءا من المجتمع ، وجعلها  
 وفي الوقت نفسه اساسا للأفعال حيوية وعنصر تنسيق ونظاما فكريا واخلاقيا . ان قيادة جمهور من البشر الى  
 التفكير في الحاضر الفعلى ، بشكل متماسك وموحد هي فعل " فلسفى " اكثر اهمية و " ابتكارا " بكثير من  
 العثور على جزء من " صفة فلسفية " لحقيقة جديدة تبقى ملكا لمجموعات صغيرة من المفكرين ) (٥) . الفلسفة  
 اذن هي قيادة فئة اجتماعية ، او فئات اجتماعية ، بشكل منهجى يؤدي الى التأثير على الحاضر الفعلى  
 بشكل موحد ومتسق . تتحول الفلسفة الى سياسة بقدر ما تتحول السياسة الى فلسفة ، بل يمكن للفلسفة ،  
 من حيث هي سياسة ، ان تتشظى ، فيندرج نشر المعرفة ونقلها وقيادة الجماهير والتأثير في الحاضر الفعلى  
 في حقل الفلسفة الجديدة . تنتهى الفلسفة كنسق مغلق من المقولات ، وتصبح فن تحويل الحاضر الفعلى من  
 خلال ارادة جماعية متسقة ومنظمة .

يقود هذا التصور الى مفهوم جرامشى الشهير عن الاصلاح الثقافى والاخلاقي ، لكنه يفرض اولا ضرورة  
 عدم الصورة التقليدية للفلسفة ، اى الصورة التقليدية للسياسة . وعن هذا تصدر الاطروحة الثانية ، والتي في  
 حقيقتها برنامج ثقافى - سياسى يفتش عن الثقافة الجديدة : ( يجب تدمير الحكم المسبق الشديد الانتشار  
 والقاتل بان الفلسفة امر بالغ الصعوبة ، نظرا لانها النشاط الفكرى الخاص بفئة محددة من العلماء المختصين  
 او من الفلاسفة المحترفين والمنظمين . ويجب في الوقت نفسه إظهار ان كل البشر هم - بشكل اولى -  
 فلاسفة ، مع تحديد حدود وسمات هذه " الفلسفة العفوية " التى تخص " العالم بأسره " ، اى الفلسفة  
 المتضمنة :

- ١- فى اللغة نفسها ، التى هي عبارة عن جملة من الافكار والمفاهيم ، والمحددة ليس فقط بكلمات خاوية من  
 المحتوى نعويا .
  - ٢- فى الحس العام والحس السليم .
  - ٣- فى الدين الشعبى ، وبالتالى فى كل نظام المعتقدات والانحرافات والآراء وطرق الرؤية والعمل التى تظهر  
 فيها يسمى بشكل عام بـ " الفولكلور " ) (٦) .
- تكون الفلسفة فى هذا التعريف منظور العالم الذى يحدد ممارسة الانسان النظرية والعملية ، وتكون فلسفة  
 الجماهير العفوية مزيجا من اللغة والحس العام والحس السليم والدين الشعبى والفولكلور ، بل يمكن ادخال



هذه العناصر جميعها فى حقل : الفولكلور ، لا بسبب جملة جرامشى الاخيرة فقط التى توحى بذلك ، بل بسبب تصور جرامشى القائل بإمكانية انتقال العناصر من وضعها الذاتى الى اوضاع العناصر القريبة منها ، اذ ان الحالة النقية لا وجود لها ، ففى الحس العام عناصر من الدين الشعبى ، كما الاخير يجتاح الفولكلور ويفعل فيه . والاساسى هنا ، وانطلاقا من الفكرة القائلة بان كل البشر فلاسفة ، فان للجماهير الشعبية فلسفتها الخاصة وهى فلسفة ينظر اليها جرامشى بكثير من العطف والتعاطف والجدية فهو يكتب الى زوجة اخيه "تانيا" . وهى مراسلته المخلصة والدائمة ، فى ١٩/٣/١٩٢٧ عن مشروع عمله عن الثقافة والمثقفين ، ويقول فى رسالته : " ماذا ترين فى هذا كله ؟ من يراقب الامور بعينى يرى ان هناك تجانسا بين هذه الموضوعات الاربعة : الروح الشعبية الابداعية ، فى مراحل ودرجات تطورها المختلفة ، الكامنة وراء هذه الموضوعات ومقاييس متساوية " (٧) . والى جانب : الروح الشعبية الابداعية يكتب جرامشى عن : اخلاقية الشعب وعن الحس السليم ..... مع ذلك فان جرامشى لم يكن يكتب عن الثقافة الجماهيرية الا ليتحدث بشكل واضح ودقيق عن : الجماهير المثقفة ، وعن ذلك العنصر الاساسى - الحزب - الذى تثقف الجماهير فيه ومعه ، وبدون هذا العنصر تكون الثقافة الجماهيرية امتدادا ، بشكل او باخر ، للثقافة المسيطرة .

يقول جرامشى : " من الضرورى معرفة غلط وتفكير وايدىولوجيا المثقفين بشكل دقيق ، من اجل فهم اصح لتنظيمهم للهيئة الثقافية والاخلاقية ، من اجل تدميرها او استيعابها " (٨) ، فاذا كانت معرفة الموضوع اساسا لتحويله ، فان حديث جرامشى عن فلسفة جماهيرية لايعنى اكثر من ضرورة وجود فلسفة متسقة ومنطقية قادرة على شرح الاسباب التى تجعل من فلسفة الجماهير فلسفة مفككة ، خاضعة ، ان لم تكن رثة فى احيان كثيرة . لم يكن جرامشى مندفعاً وراء فلسفة عفوية او فولكلور رثيث ، انما كان مندفعاً وراء انتاج ماركسية حية وخالقة قادرة على فهم الحس العام وزعزعته ، بل قادرة على انتاج الممارسات التى تجعل الحس العام يزعزع نفسه عن طريق التجربة الذاتية التى تكشف حدوده . سؤال قديم ومتجدد ومسكون بمفارقة مأساوية : لماذا ترفض الجماهير الماركسية ، وهى الفلسفة التى تدعو الى خير الجماهير ؟ فالماركسية لن تكون فاعلة الا اذا فهمت الاسباب التى تجعلها غير مفهومة من الجماهير .

يتكئ جرامشى على اللحظة الاخلاقية ، بل المستقبلية ، ويعطى لعناصر الثقافة الشعبية اهمية خاصة : " لا يجب التعامل مع الفولكلور كطرفة او كأمر غريب مثير للعجب فهو شئ جاد جدا ويجب التعامل معه بجدية ، انه تصور للعالم وللحياة ، وهو خاص ببعض الفئات الاجتماعية ( محددة بالمكان والزمان ) ، اى انه خاص بـ ( الشعب ) ، من حيث هو (مجموع الطبقات الخاضعة ) . والفولكلور متعدد وشديد التنوع يقف فى " تعارض " وتناقض " و "معارضة " ضد التصورات الرسمية فى العالم وضد تصورات ( الفئات المتعلمة من المجتمع ) و " الطبقات الحاكمة " ضد الدولة ، اى ان الفولكلور يتناقض مع ( المجتمع الرسمى ) بشكل عام . ومن هنا يمكن فهم الفولكلور فقط كانعكاس لشروط حياة الشعب الثقافية " (٩) . ينجذب جرامشى الى الوظيفة

الاجتماعية للثقافة الشعبية ، فهي فى تناقض مع المجتمع الرسمى ومعارضة له ، اى ان طموح التعبير الاجتماعى ملازم لها . ويتضاعف الانجذاب ويشد لان معرفة الثقافة الشعبية معرفة للشعب وتعرف عليه ، فهذه الثقافة انعكاس لشروطه المادية وتصورات الروحية والفكرية ، اى ان التعرف على الثقافة الشعبية تعرف على الموضوع الذى لا يقوم المشروع السياسى المرغوب الا به . ومع ذلك ، فبين الانجذاب الاخلاقى والسياسى من ناحية والتطلب المعرفى من ناحية اخرى مسافة واختلاف .

يقول جرامشى : " لا يستطيع الشعب امتلاك تصورات واضحة ومنتظمة ، ومنظمة ومركزة سياسيا فى تطورها ، حتى لو كان هذا التطور متناقضا " (١٠) ، وبسبب هذا العجز يصبح الفولكلور - والذى هو انعكاس لشروط الحياة الشعبية - امتدادا للثقافة المسيطرة . يقول جرامشى : " لقد كان الفولكلور مرتبطا دائما بثقافة الطبقة المسيطرة " (١١) و : " لاشىء اكثر تناقضا وتفككا من الفولكلور " (١٢) . وما ينطبق على هذا العنصر ينطبق على غيره من عناصر الثقافة الشعبية : " الحس العام ليس تصورا واحدا ومتطابقا فى المكان والزمان انه (فولكلور الفلسفة) ، وهو مثل الفولكلور ياخذ أشكالا لاحصر لها " (١٣) . ما يمكن الاشارة اليه هنا هى الصفات التى يعطيها جرامشى لتفكير الفيلسوف ، والتى تتسم بالاتساق والتنظيم والمنطقية والترابط ، الامر الذى يعنى ان الفولكلور ، كما الحس العام ، يفتقد الى صفات التفكير الفلسفى ، اى انه كما يقول جرامشى : " مفكك ، غير متجانس ، غير متسق " ليصل الى النتيجة التالية : " عندما تتكون فى التاريخ فئة اجتماعية متجانسة ، تتكون ايضا ضد الحس العام فلسفة متجانسة ، اى متسقة ومترابطة " (١٤) . وتغزو الصورة اكثر وضوحا عندما نقرأ " يستمد الحس العام عناصره الرئيسية من الادبان ، وبالتالي فان العلاقة بين الحس العام والدين اكثر حميمة من تلك القائمة بين الحس العام والنظم الفلسفية والثقافية " (١٥) . وما يقيم تلك العلاقة الحميمة المذكورة هو اشتراك الطرفين فى التفكك وغياب للمنطقية ، لان الفلسفة هى : " نقد وتجاوز الدين والحس العام معا ، وبهذا المعنى فانها تتوافق مع ( الحس السليم ) ، الذى يتعارض مع الحس العام " (١٦) .

تعيد الملاحظات السابقة تنظيم الامور من جديد ، فما كان يبدو " فلسفة " وقد اضيف اليه نعت " عفوية " ، يظهر انه لن يرتقى الى مصاف الاتساق المنطقى الا اذا فقد عفويته او جزما كبير منها ، اى اذا اخضع الى نقد عملى - نظرى شامل . ولهذا لا يكون الفولكلور ثقافة شعبية ذات استقلال ذاتى طبقي الا عبر تحولات عدة تعيد صياغته من جديد . وهذا ما يشير اليه جرامشى عندما يقول : " الادب الشعبى ، بالمعنى الدنى ، هو انعطاف سياسى تجارى للادب القومى - الشعبى والذى يعثر على نماذجه فى المأسى اليونانية والشكسبيرية " (١٧) . لا يلقى جرامشى الضوء ساطعا على الثقافة الشعبية الا ليلقى بضوء اكثر سطوعا على ضرورة نقدها وتحويلها ، حيث تاخذ بعد ذلك نعتا محددا هو : الادب القومى - الشعبى . بمعنى اخر : ان دعوة جرامشى الى الاقتراب من ثقافة الجماهير فارغة من المعنى اذا لم تدرك كدعوة حزبية لخلق جماهير

متفلة.

تظهر الامور واضحة فى هذا السياق النقدي المسكون بحلم سياسى كبير ، اذ يكون النداء الى قراءة الثقافة المرتبطة بالفئات الاجتماعية الخاضعة جزئا من سياسة ثقافية محورها اعادة تثقيف الجماهير واعادة بناء الثقافة المرتبطة بها . وهكذا تنحل الثقافة فى حقل السياسة وتصبح سؤالا سياسيا . فاذا كان هدف فلسفة البراكسس انتاج عالم جديد ، فان الادوات المستعملة فى انتاجه يجب ان تكون جديدة ايضا . يصدر عن هذا المنظور الشعار القائل بـ "التقدم الثقافى الجماهيرى" ، حيث تكتسب الجماهير كمية من المعرفة الملموسة والجدية تفس مستويات المجتمع كافة ، وتمكنها من وعى الواقع ووعى فعلها الهادف الى تغييره ، بدون ضباب الايديولوجيا المسيطرة وقدرة الافكار الدينية المتوارثة .

يحدد جرامشى فى " دفاتر السجن " ، وبشكل لا يخلو من العمومية والارتباك ، شروط تحقيق " التقدم الثقافى الجماهيرى " ، معتمدا على ايديولوجيا الحياة اليومية والتي فى جوهرها " حس عام " يجب تحويله الى فلسفة ، اى الى تصور للعالم متسق ومتجانس ومنطقي ، ومفهوم ايديولوجيا الحياة اليومية هنا يؤكد على الحياة اليومية اكثر من تاكيد على الايديولوجيا ، شرط خلق الظروف التى تجعل الانسان يكتشف الحياة من خلال عمله على تحويلها . وبهذا المعنى فان " التقدم الثقافى الجماهيرى " يأخذ شكل التعليم والتعليم الذاتى ، الذى يختلف اختلافا جذريا عن " استيراد " وعى متفوق من الخارج ، يرمى به المثقفون الكبار من مقاماتهم العالية ، ويختلف ايضا عن عملية " التلقين " ، التى تأخذ بها المدرسة الرسمية ، والتى هى امتداد لشكل التلقين الدينى ، الذى يفرض انضباطا حديدا على المفكرين ، كى لا يتجاوزوا حدودا معينة فى تمايزهم يفضى الى نتائج كوارثية .

تفضى مفاهيم التعليم والتلقين والتحويل بشكل مباشر الى طموح جرامشى الكبير : الاستقلال الثقافى الذاتى للجماهير . وبما ان الثقافة يمكن ترجمتها بكلمة سياسة وفقا لمنطق جرامشى ، فان هدفه يكون : الاستقلال السياسى الذاتى للجماهير ، او خلق حركة اجتماعية متجانسة ، لا يكون فيها " الحس العام " للجماهير قد اصبح متجانسا فقط ، بل اصبح ايضا مالكا لكمية من المعرفة ، تجعل سلوك هذه الجماهير يتحول بشكل جوهرى ويحقق قفزة نوعية .

وهكذا يعمم الحالم الايطالى جديده ، بدءا بتصور جديد للمثقف وانتهاء بتصور جديد للتربية الجماهيرية ، فيكون التعليم الذاتى من خلال الفعل اليومى المبدع اساسا لثقافة جديدة ، واساسا لطبقة جديدة تقاتل من اجل عالم لا فروق فيه ، تتراجع فيه المسافة بين العلم والفعل والمعرفة والتنفيذ والفلسفة والجماهير والمديرين والدارين ..... مع ذلك ، ومع ان جرامشى كان ينكر كل مرتبة ، فان هذا الجديد الشامل ينصاع الى جديد - اساس ، والجديد هذا هو : الامير الجديد ، اى حزب الطبقة العاملة ، الذى يحدد شكل العلاقة بين " الفلسفة العليا " و " الحس العام " ويرتقى بـ " الغريزة الطبقية " الى الوعى الطبقي .

ان دعوة جرامشى الى الارتقاء بـ " الحس العام " الى " مقام الفلسفة " لاتصدر عن فراغ او رغبة قسرية ،



فرغم نقده الشديد للعنصر الاول فانه يرى ان " الحس العام " يتضمن رغبة فى التغيير والعدالة والمساواة ، ويشتمل على عناصر معرفية او تجريبية ( الحس السليم ) ، كما انه يختلف فى منطقته وبنيته عن الفلسفة ، فـ " الفلسفة العالية " نتيجة لمساهمات فكرية فردية ، بينما يكون " الحس العام " صورة لفكر جماعى من زمن معين وبيئة اجتماعية محددة . اضافة الى هذا فهناك الصفة السياسية الواضحة ، او المستترة ، التى تجعل " الحس العام " يتقدم كتصور للعالم مناقض للتصور الرسمى له ، اى كتصور له بعد احتجاجى وتمردى ، يرمى الى جديد مقموع او معاق . ونرى هذا فى قول جرامشى : " عندما يتحدث ماركس عن " شرعية المعتقدات الشعبية ، فانه يرمى الى حقيقة تاريخية - ثقافية لبشير الى " صلابة المعتقدات " وفاعليتها فى ضبط سلوك البشر ، لكنه يؤكد بشكل ضمنى ان "معتقدات شعبية جديدة امر ضرورى " اى يشير الى ضرورة " حس عام " جديد ، وبالتالي الى ثقافة جديدة وفلسفة جديدة " (١٨) . ونرى القول هذا من جديد فى قول جرامشى : " نحن نعرف الظواهر فى علاقتها بالانسان ، ولان الانسان كائن فى صيرورة ، فان المعرفة نفسها فى صيرورة ايضا " (١٩) .

عندما يقترب جرامشى من العناصر الايجابية المحايثة للثقافة الشعبية ، فانه يفتش عن شرعية لمشروعه الثقافى - السياسى . وقد يعثر فى هذا الحقل على شرعية قلقة ، لكنه لا يلبث ان يمنحها اسما عندما ياخذ بمفهوم الصيرورة التاريخية ، التى تملئ تحول المعتقدات والبشر . واذا كانت الكلية الاجتماعية مقسومة ومفترة فى غط الانتاج الرأسمالى ، وفى التصور البرجوازى للثقافة والسياسة والمعرفة والادارة ، فان على قوى اجتماعية جديدة ان تقدم بديلا شاملا عن الواقع القائم ، بديلا شعبيا بالضرورة يقطع جسوره مع المعايير المسيطرة . لكأن على القوى التى تصنع التاريخ الجديد ان تبدأ من الشعبى المختلف بالقوة عن الرسمى وتدفع باختلافه الى حدود الفعل ، لان تجانس المنظور واتساقه عنصران لاغنى عنهما فى انتصار القوة الجديدة . يقول جرامشى : " تكون النظرية ( ثورية ) بالمعنى الدقيق بقدر ما تكون عنصر فصل وتمييز واع بين معسكرين ، بقدر ما تشكل كلا عصيا على المعسكر المعادى " (٢٠) . وبالتاكيد فان هذا الفصل الشامل يستلزم اللجوء الى الفئات الشعبية والى الحوار النقدى مع ثقافتها .

تؤمن السياسة ، من حيث هى فلسفة ، العلاقة بين " الفلسفة العليا " و " الفلسفة السفلى " . ومع ان الامر يبدو منطقيا ومتناسكا فى منطقيته ، فان مفهوم التعليم الذى ياخذ به جرامشى ، والذى ينكر ويستنكر التلقين فى اشكاله المختلفة ، يجعل هدفه التحويلى لايدور حول " ادخال الماركسية الى الوعى الشعبى " ، والماركسية فلسفة عالية ، قدر ما يجعل غاية الهدف انجاز قراءة نقدية للفلسفة السفلى لتقترب فى مضمونها العام وآثارها العملية من الماركسية ، فيكون " الحس العام " وقد تم تنقيحه وتصحيحه هو ماركسية الجماهير . فلسفة انتقالية التى يدعو اليها جرامشى ، او فلسفة مشغولة بالانتقال ، تستنهض الطاقة الإنسانية ، وترك الاتساق الثقافى الجديد الى مرحلة لاحقة . فلسفة هاجسها تعليم البشر بلفتهم وبتصوراتهم بعد

تحويلها ، لا بالرجوع الى الكتب وتاريخ الفلسفة ، بل من خلال صراع الانسان لتغيير حياته اليومية . يقول جرامشى : " عندما يتجاوز عنصر من الجماهير الحس العام نقديا ، فانه يقبل فى الواقع فلسفة جديدة " (٢١) الفلسفة الجديدة اذا هى الفلسفة القديمة التى كشف الصراع اليومى عن وجوها السلبية . تقبل الجماهير الماركسية عن طريق النفى لاعن طريق الاثبات ، فماركسيتهى هى تخليها المتدرج عن فلسفتها القديمة . تبدو الماركسية ، وهى فلسفة عالية ، اداة نظرية تحكم اشكال الفعل السياسى المتجه الى الجماهير ، وتضبط منهج التعامل مع الثقافة الجماهيرية من اجل توليد ماركسية جماهيرية جديدة . ولعل هذا الانتقال من الماركسية العالية الى ماركسية الجماهير هو الذى يأخذ اسم : فلسفة البراكسيس ، اذ " الامير الجديد " يعيد قراءة الماركسية العالية ويعيد صياغة الحس العام وي طرح برنامج عمل جوهره الصيرورة ، حيث يعاد ايدا تركيب النظرية والحزب والجماهير .

ان المقدمات السابقة جميعها تأخذ دلالاتها من علاقتها بمفهوم الحزب ووظيفته ودوره ، كما يراه جرامشى ، فبدون وجود الحزب كوسيط سياسى متعدد المعانى يصبح الحديث عن السياسة الثقافية وماركسية الجماهير شكلا من اللغو والثروة ، او يصبح شكلا من الحلم الذى لامجال لتحقيقه على الارض . لكن ذلك ايضا لا يمنع الاحلام عن التسرب بشكل كثيف الى صورة الحزب التى كان جرامشى يتطلع اليها حالما . تشكل السمة الجماعية التى تصوغ " الحس العام " احد الوجوه الايجابية فيه . ولما كانت فلسفة البراكسيس مشغولة بـ " الحاضر الفعلى " ، وتحويل الافكار كى تكون جزءا من الزمن الذى تقوم فيه ، فانه يكون مطلوبا اعادة صياغة " الحس العام " فى اعادة صياغة الارادة الجماعية التى يصدر عنها . يقترب آنذاك " الحس العام " من الماركسية او يصبح مرآة لماركسية الجماهير ، بينما تأخذ الارادة الجماعية الجديدة صفة : " الامير الجديد " . نقرأ فى الدفتر الثالث عشر من دفاتر السجن : " الامير الحديث الاسطورة - الامير ، لا يمكن ان يكون شخصا واقعا ، فردا مجردا ، فهو لا يمكن ان يكون الا منظمة عضوية ، عنصرا مركبا اجتماعيا قد بدأ فيه تشخص الارادة الجماعية التى تعرفت على نفسها واكدت ذاتها جزئيا من خلال الفعل . وهذه المنظمة العضوية التى ولدت ، منذ زمن ، فى التطور التاريخى هى الحزب السياسى ، الذى هو الخلية الاولى التى تتمركز فيها بدايات الارادة الجماعية التى تنزع ان تصبح كونية وشاملة . ان دور الحزب هو جعل المعرفة جزءا داخليا من الحركة الجماهيرية ، وجعل مسار الحركة الاخيرة مجالا لانتاج معرفة جديدة ، اى ان علاقة الحزب بالجماهير هى بداية انتاج شكل جديد من الحقيقة . ويقوم هذا الشكل الجديد على " العقل الاجتماعى " الذى تجاوز واغترابه عن طريق كسر الثنائية الموروثة المعرفة / السلطة ، حيث لا يكون " العقل الاجتماعى " مفارقا للبنية الاجتماعية ، الامر الذى يسمح للجماهير بان تعرف الاسباب التى تنتج من اجلها ، وتعرف ايضا الاسباب لضرورة تحويلها الذاتى كى تكون قادرة على السيطرة على الانتاج والتحكم به . ويتضمن اقتراب المنتج من آلية الانتاج واسبابها وآثارها اقترابا ضروريا من المعرفة المنظمة التى تضبط الانتاج وتبرر آليته ، اى ان

٣"العقل الاجتماعي" المعرض بارادة جماعية ثورية يستطيع ان يكشف من خلال فعله اليومى الاسس الاجتماعية التى تولى قسمة العمل الى عمل يدوى وعمل ذهنى . وهذا الاكتشاف يعرض الجماهير على احتلال المعرفة السلطوية المنظمة وتحويلها بشكل يهدم اسس الاغتراب التى تنتجها . لا يتحقق هذا الطموح الذى يربط بين الارادة والمعرفة الا من خلال الحزب ، او الامير الحديث ، او " المثقف الجمعى " ، الذى يحقق فى وجوده عنصر الارادة والتنظيم وعنصر انتاج المعرفة وتنظيمها ، اى يقود الاقتصاد السياسى للطاقة الانسانية المبدعة . يجسد الحزب، بهذا المعنى ، أداة الخلق الذاتى عن طريق الفعل المنظم ، اذ الفرد يغير ذاته فى تفسيره للعلاقات التى جعلت منه انسانا ، لكأن دور الحزب تحقيق جملة من القفزات الكيفية ، بدءا بتحويل الدين الشعبى الى فلسفة ، انتهاء بنقل الانسان من مقام العلاقة الاجتماعية المبهمة الى وضع الفردية الواعية ، اذ ان استعادة الانسان لفرديته المفقودة تساوى امتلاكه المعرفى للعلاقات الاجتماعية التى تنتج الخضوع والتحرر.

من نافل القول التاكيد بان دور الحزب انتاج التحولات الاجتماعية التى تلبى معنى التاريخ للحكوم بفكرة التقدم . فمثلا تغلى المعتقدات القديمة مكانها لمعتقدات جديدة ، فان انماط الانتاج الاقتصادية والثقافية القديمة تعطى مكانها لاشكال جديدة من الانتاج والتفكير. ولهذا فان دور الحزب الذى يدور حول الجماهير والثقافة الجماهيرية هو انتاج الثورة ، ان لم تكن الثورة هى الغاية الاساسية لكل ذلك الدوران ، خاصة ان جرائمهم لم يكن معنيا كثيرا بمفهوم القسمة بقدر ما كان مشغولا بمفهوم الغاية ، التى لاتتعين الابوسائل بشرية توافق صورتها . ان معنى اصلاح الثقافة الشعبية عند جرائمهم لامعنى له الا فى علاقته بالاصلاح الاجتماعى الشامل ، اى فى علاقته باضعاف وهزيمة السلطة السياسية التى تجعل من الفولكلور امتدادا لثقافتها.

يقول جرائمهم : " لقد فشل العلمانيون فى مهمتهم التاريخية كمرابين ، وفى صياغة شكل من الوعى الثقافى والاخلاقى من اجل الشعب - الامة . فهم لم يعرفوا ارضا المتطلبات الثقافية للشعب ، لانهم لم يكونوا ممثلى ثقافة علمانية ، وهم ايضا لم يعرفوا صياغة نزعة انسانية جديدة ، تستطيع ان تنتشر حتى بين الفئات الاجتماعية الاكثر حرمانا وجهلا ، كما كان ذلك مطلوبا من وجهة نظر قومية . فهؤلاء العلمانيون ظلوا مرتبطين بعالم قديم ، فقير ، مجرد ، فردى جدا ، ظلوا مرتبطين بقوم مغلق " (٢٢) . يشير جرائمهم الى امرين : انجاز الوحدة القومية ، الذى لم تقم به البرجوازية الايطالية بسبب ضعفها ، هذا اولا ، والى دور الثقافة فى توحيد المجتمع هذا ثانيا . وهذا التصور لا يذيب الاصول الطبقيية للثقافة فى شىء عام يدعى : الوعى الثقافى الاخلاقى ، لكنه يلتقى الضوء على ضعف الطبقة البرجوازية ، وعلى عجز ثقافتها فى النفاذ الى المستويات الاجتماعية جميعا . الامر الذى يعنى ان قوة طبقة اجتماعية ثقافيا لايقوم فى انتاجها الثقافى المرتبط بها كطبقة ، بل فى قدرة انتشارها الثقافى اجتماعيا ، فى استطاعتها ان تتحول الى ثقافة قومية ،



أى فى تحقيق هيمنة ثقافية لطبقة محددة ، تساوى قيادتها هيمنتها . دور الثقافة اذا تحقيق الهيمنة ، اى المساهمة فى فعل سياسى يعيد صياغة الثقافة فى اعادة صياغته للعلاقة الاجتماعية كلها .

اعتمادا على مفهوم العلمانية القديمة والعلمانية البديلة يخسر جرامشى لقبه الظاهرى كعالم فى الفولكلور ، فتصبح الثقافة وسيلة فعل سياسى يتجاوزها ، وتكون السياسة هى الحقل الذى يفكك ويركب الثقافة الشعبية والممارسات الثقافية كلها . ويكون الامير الجديد ضامن الحقيقة ، بعد ان اخذ من التاريخ الغائى ضمانه الاكيد ، الذى يجعل الحزب مترجما لتزوع التاريخ ومعناه .

وهكذا يختلط الفعل السياسى باليوتوبيا ، فالعناصر الثقافية والامكانيات الاجتماعية والاحلام الشعبية لاجود لها الابدقدر وجودها فى حاضنة حزب ثورى يفتح لها باب التحرر والتحقيق . فما بحث جرامشى فى الثقافة الشعبية الا بحثه عن السبل التى تكفل نجاح حركة الامير الجديد وانتصاره ، او ما بحث جرامشى فى الثقافة الشعبية الا بحثه فى آلية سيطرة الرأسمالية القائمة وسبل تدميرها ، حتى يكاد بحث غرامشى فى الثقافة الشعبية ان يكون ذرائعيا ، فالاساس هو الغاية المنشودة ، اما الوسائل فقابلة للمساومة والاجتهاد . وعلى هذا فان شعار جرامشى عن ضرورة التعامل الجدى مع الفولكلور هو سؤاله عن السبل الجديدة التى تجعل الحزب فاعلا وقادرا على النفاذ الى الشعب . تنشظى العناصر وتهمش ، بما فى ذلك الثقافة الشعبية ، امام السؤال النظرى والعملى الذى جوهره بناء الحزب وبناء نظريته . ولعل هذا التركز الشديد حول مفهوم الحزب ومعناه هو الذى يدفع جرامشى الى نشر صفات التمجيد اللامتناهية التى يطلقها على الحزب ، فالمكان الذى يحتله هذا فى اشكال الوعى يساوى المكان الذى تحتله : " الالهية او الامر القطعى ، فهو يصبح اساس العلمانية الحديثة واساس اعطاء الطابع العلمانى الكامل للحياة كلها وعلاقات الاخلاق كلها" (٢٣) . فى هذه الصفات التى يطلقها جرامشى على الحزب يتقدس الحزب ويتعالى ، ويرتبك معنى العلمانية الجذرية التى يدعوا جرامشى اليها . وقد تبدو مغالاته مرآة علمانية مطلقة قصدها اجتثاث كل مطلق ، لكن جرامشى فى مغالاته هذه طرد المطلق اللاهوتى ليدخل المطلق من جديد الى مقولة الامير الحديث . وتظهر الامور اكثر ميتافيزيقية عندما لا يبدأ جرامشى من الامكانية الفعلية التى يمثلها الحزب بل يبدأ من الغاية النهائية التى يرمى الحزب الى تحقيقها ، تلك الغاية التى تلبى منطق التاريخ وتمثل الى ارادته فى خلق مملكة الحرية المنشودة .

بالتاكيد ، لم يكن جرامشى ، ذلك المختبر الفكرى والنظرى المتوقد والطلبى ، يرسل كلامه بلا قيود ، فقد كان ينسج جملة من التوسطات تسعف الحزب على الاقتراب من صورته ودوره . فبقدر ما كان يتحدث عن دور الحزب فى اصلاح الثقافى والاخلاقى كان يتحدث ، وفى اللحظة عينها ، عن ضرورة اصلاح المصلح . ففى علاقة المعرفة والفعل يتم التحويل الذاتى للقوى الشعبية ، وفى قراءة حركة القوى الشعبية يتم التحويل الذاتى للحزب . بحث عملى طلبى عن علاقة الايمان بالمعرفة ، يتحول فيه الايمان الشعبى بضرورة العدالة

الى معرفة متسقة مقاتلة، ويتحول فيه الايمان بدور الحزب الى تحويل الممارسة الحزبية الى عقلانية متكاملة. تطرح مسألة " الاصلاح الثقافى والاخلاقى " للجماهير مسألة اصلاح الحزب لانه هو المصلح الاخلاقى والثقافى الاكبر . ويتكىء اصلاح المصلح على المعاينة المستمرة لاشكال المعارضة بين القادة والمقادين ، بين المدراء والمدارين ، من اجل الغاء متدرج للمعارضة ، حيث يكون كل مناضل قائدا ، وكل قائد مناضلا، ويكون " المثقف الجمعى " هو " القائد الجمعى " . ان القيادة التى عليها بالضرورة ان تلعب دورها كقيادة لمدة زمنية غير محدودة ، والتى عليها ان تمثل عضويا المدارين ( التابعين لها ) لاتستطيع ان تلعب دورها الا فى تحقيق جملة من المعايير الاخلاقية - السياسية التى توحد الطرفين ويتوحد فيها الطرفان . فالحزب ، او الامير الحديث هو، الجهاز الذى يترجم الهيمنة السياسية للقوى الاجتماعية التقدمية الى وقائع ثقافية واخلاقية جماهيرية ، او كما يقول جرامشى : " يجب على الامير الحديث ان يكون عامل اصلاح ثقافى واخلاقى، اذ ان هذا الاصلاح هو ارضية تحقيق تطور لاحق للارادة الجماعية القومية - الشعبية ، ارضية شكل منجز - شامل للحضارة الحديثة " <sup>(٢٤)</sup> . الحزب وسيط متعدد المستويات ينتج علما سياسيا جديدا ، تؤلفه الجماهير فى ممارستها له ، وفى هذا الفعل النوعى يزعزع الحزب كل نظام العلاقات الثقافية المسيطرة ، ويربط الثقافة بعقل اجتماعى " مرآته الامير الحديث الذى يحقق مجتمعية المعرفة ومجتمعية الفعل السياسى ....

ياخذ الحزب عند جرامشى صفة الدولة الهيجلية ، انه الارادة الالهية على الارض ، فهو المصلح الذى قس يده كل امر يحتاج الى الاصلاح . والسؤال البسيط هو : اذا كان حزب جرامشى هو ضامن الاصلاح فمن الذى يضمن صحة الاصلاح الذى يقوم به المصلح الاكبر ؟ لعل غياب هذا الضمان بسبب خبث التاريخ ومكره ، او بسبب اللاتوافق بين منطق النظرية ومنطق الواقع هو الذى يجعل " المصلح الاكبر المفترض " يعيد انتاج علاقات السيطرة والخضوع ، او السيطرة والاختضاع فى المعرفة والسياسة ، حيث توحد القيادة البيروقراطية فى ذاتها اللحظات كلها من معرفية وسياسية واخلاقية ، بعد ان تجعل من السياسة طقسا مغلقا ، ومن الفلسفة الادارية تبريرا وتسويغا . بتراجع " العقل الاجتماعى " وتفكك " المثقف الجمعى " ، وتستعلن البيروقراطية الحزبية مرجعا للحقائق كلها ، وتنغلق دائرة المديرين والمدارين كاملة ، حيث غياب المرتبة حلم لا وجود له . واذا كان طموح جرامشى هزيمة الثنائية التقليدية : المعرفة / السلطة ، فان انحطاط حزب الطبقة العاملة يعيد انتاج الثنائية التقليدية كاملة ، فالقمع يحذف تعددية العقل وينصب الحزب - الدولة عقلا وحيدا.

تطرح مسألة الشفافة بشكل عام وضع الامير الحديث فى علاقته بالجماهير . بهذا المعنى، فان ازمة الماركسية هى ازمة علاقة الامير الحديث بالجماهير ، اى توقف التفاعل المتبادل بينهما ، بسبب ممارسة سياسية تحجرت، تعابن الجماهير بمنظور سلطوى تقليدى تفرزه بيروقراطية ترى امتيازاتها الذاتية قبل ان ترى مصالح الجماهير ، فلا يكون تصورهما للاصلاح والاصلاح الذاتى الا مرآة لمصالحها الذاتية . ولعل ما دار فى

اوربا الشرقية صورة نموذجية لمعنى الاصلاح فى التصور البيروقراطى .

اعتمادا على مفهوم " المصلح الاكبر " وتحولاته المحتملة، فان وضع الثقافة الشعبية يساوى علاقة المصلح بالقوى الشعبية ، او يساوى وضع القوى الشعبية فى ميزان القوى السياسى القائم فى شرط محدد . تصبح الثقافة الشعبية مفهوما سياسيا يتحدد بميزان القوى السياسى قبل تحدد عناصره الفكرية - الذاتية . فما حضور الثقافة الشعبية الا الحضور السياسى للقوى الشعبية وتجسدها فى استقلال سياسى ذاتى . وفى تراجع هذه القوى تغدو الثقافة الشعبية ، كما العادلة والاشتراكية والامير الحديث ، مفاهيم مجردة لا اكثر . فوفقا لافكار جرامشى تتحول الثقافة الشعبية الى الادب القومى - الشعبى عن طريق الحزب الجديد ، وفى فترة انحلال الحزب وتحنطه تخضع تلك الثقافة الى ثقل عناصر سياسية - تجارية وتتحول الى : الثقافة الجماهيرية ، بالمعنى المبتذل ، لتكون امتدادا للثقافة المسيطرة .

الثقافة الشعبية اذا ، مادة خام ، تستمد تحولاتها من تحولات القوى السياسية الايديولوجية ، فهى ليست مرآة للشعب ، بل مرآة لميزان القوى السياسى . فيمكن للحس العام ان ينوس بين البقطة النقدية والقدرية ، وقد يكون الفولكلور تعبيرا عن تطلعات الشعب وفلسفته بقدر ما يمكن ان يكون صناعة استهلاكية حدودها الريح الرخيص والابتذال الفكرى . ولا يشذ الدين الشعبى عن هذه القاعدة . فيمكن لحقبة تاريخية ان تؤكد عز الدين القسام بطلا وشهيدا ملهما وعبد الله النديم قائدا شعبيا وخالد محمد خالد صوتا ديمقراطيا ، بقدر ما يمكن لفترة ، لاضوء فيها ، ان تخلق من الشيخ شعراوى نجما تليفزيونيا وشيخا فاعلا يكره الطب والكهرباء ويرى فى الجيش الأمريكى فى الخليج جيشا صديقا ، اذ يمكن للمؤمن ان يستنصر اخاه ويهرع الاخير لنصرته . لست ادري ان كان لنا ان نميز بين الدين الشعبى والدين الجماهيرى . ومادام الجماهيرى ، غناء كان او فكرا ، لا يصبح جماهيريا الا باجهزة الدولة الاعلامية والثقافية ، فان الدين الجماهيرى يكون بالضرورة امتدادا لايديولوجيا الطبقة المسيطرة ، اذ يقف النص الدينى ، كما الثقافة الشعبية فى عناصرها الخام ، بين يدي التأويل الايديولوجى السلطوى ، ليصبح جزءا من ايديولوجيا سلطوية . يعبر الجماهيرى ، والحالة هذه ، عن اتساع سلطة التحالف الطبقي ، بقدر ما يعبر عن تهمش وهامشية القوى التى تطرح بديلا سياسيا .

اراد جرامشى ان يرهن البيوتوبيا والموروث البيوتوبى ، واعتقد ان البيوتوبيا قابلة للتحقيق عندما ياخذ الحلم الفردى طابعا اجتماعيا ، عندما تتجمع الاحلام كلها فى ارادة جماعية متناغمة . ومع ان للحلم الجمال كله ، فان الصراع الطبقي يعبر الافراد متفرقين ومجتمعين ، ويسرى فى مفاصل الامير الحديث ، والصراع الطبقي فى حقيقته هو التاريخ ، والتاريخ لا ضامن له ، كما لا يوجد ضمان للحقيقة ، حتى وان بدت مطلقة شأن الحزب الجميل الذى دعا جرامشى اليه .

وقد تكون الرطوبة قد تسربت الى مفاصل الامير الحديث حتى تفكك ، وقد يتحول الامير الى بهلوان



بأصابع بيروقراطية، لكن ذلك لن يحرم افكار جرامشى من دفنها الكبير ، ومن نبلها الاخلاقى اللامتناهى .  
ويمكن للمقهور ان يرى فى جرامشى قائدا سياسيا عظيما ، ويمكن له ان يرى فيه داعى اليوتوبيا الاكبر فى  
القرن العشرين . وفى الحالين تظل من هذا العقل العظيم نبرة تفتح للانسان افق مشروع جديد ، بل ترى فى  
الانسان مشروعا كبيرا يتابع احلام من سبقه من البشر .

### الهوامش

- 1- ch. B-Glucksmann: Gramsci et L'Eat Paris' Fayard,1275. P. 47-
- 2- Dialectiques' No 4-5 P. 97-
- 3- Ibid.
- 4- ch. B-Glucks mann: P. 329-
- 5- A. GRAMSCI : cahiers de prison Gallimard, 1978-P. 177-
- 6- A.GRAMSCI: ibid. p. 175-
- 7- Dialectiques: ibid. P. 6-
- 8- GRFMSCI : chahiers de Prison Paris, Gallimard, P. 1983- p. 222-
- 9- Ibid. 354-355.
- 10- Dialectques. ibid. P. 98-
- 11- cahiers 1983- p. 416-
- 12-cahiers, 1983-p. 356-
- 13- cahiers, 1983- p. 356-
- 14- cahier. 1978, P,195-
- 15- cahier. 1978,p.196-
- 16- cahier. 1978, p. 178-
- 17- cahier 1983, p. 447-
- 18- Ibid p.358
- 19- Ibid p. 359-
- 20- Dialectiques p. 142-
- 21- cahiers. 1978-p. 196-
- 22- Dialectiques p. 49-
- 23- Actuel MARX no; 4- 1988- p. 102-
- 24- A. Tosel : Prazis Editious sociale, 1984- p. 213-

## الطبقة ومثلوها السياسيون

منذ ان تبلورت النظرية الماركسية كعلم للتاريخ والمجتمع البشرى، وهى محط صراع بين قراءتين او مفهومين لقوانينها الاساسية، ولطريقتها فى تطبيق هذه القوانين على التاريخ بعينه، قيل احدهما الى اختزال قوانين حركة التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية الى مجرد القوانين العامة لقاعدتها الاقتصادية، لتختزل النظرة العامة للمادية التاريخية التى تذهب الى ان "العنصر المحدد فى التاريخ هو فى نهاية المطاف انتاج واعادة انتاج الحياة الفعلية" - رسالة المجلز الى بلوخ ١٨٩٠ - والى ان "العنصر الاقتصادى هو المحدد الوحيد، محولة اياها - اى النظرة العامة للمادية التاريخية - الى جملة فارغة، مجردة وسخيفة" ( نفس المصدر).

ولن نتطرق هنا الى الاشكال شديدة التنوع التى اتخذتها وتتخذها النزعة الاقتصادية فى الماركسية، وصياغة المجلز السابقة تعنى بشكلها الاكثر تطرفا فحسب، ولكن يكفيننا فى هذا المجال ان نشير الى انه بقدر ما كانت الماركسية تعنى بقضية الثورة كقضية مباشرة، بقدر ما كان عليها ان تخضع تلك النزعة الاقتصادية للنقد، وان تقيم فهمها للمادية التاريخية على اسس تبرز فاعلية المستويات السياسية والايدولوجية، وبالذات المستوى السياسى، ذلك المستوى الجوهرى والحاسم تماما لممارسة صراع الطبقات، لتبرز فى الوقت نفسه فاعلية البشر كصناع للتاريخ - واذا كان امثال كاوتسكى وبلبخانوف وستالين قد وقعوا - وبصور متفاوتة - اسرى النزعة الاقتصادية فى الماركسية، فان لينين ومن بعده جرامشى هما من بين ابرز ممثلى

التراث المضاد ، ونعتقد أن من بين أهم أسهامات جرامشى للنظرية الماركسية ، أن لم يكن أهمها على الإطلاق ، هو أنه أمسك بعملية إعادة الاعتبار لما هو سياسى الميزة للتراث اللينينى وعمل على المزيد من تطويرها وتعميمها وتجريبها ، ليلعب بذلك دورا بارزا فى معالجة النقص الذى اعترف به المجاز فى رسالته الشهيرة السابق الاشارة اليها ، والمتمثل فى " التاكيد على الجانب الاقتصادى " وعدم اعطاء " العناصر الاخرى فى التفاعل حق قدرها " (نفس المصدر).

ودعنا نتقل اذن الى موضوعنا لتعرض لمجال محدد من مجالات البناء النظرى فى الماركسية ، للعلاقة بين القاعدة الاقتصادية والمستوى السياسى ، ولدور الصراع الطبقي - الميدان الرئيسى لتحقيق التفاعلية البشرية منذ انقسام المجتمع الانسانى الى طبقات - وتلك هى العلاقة بين الطبقات الاجتماعية المتصارعة وممثليها السياسيين ، ونهتم فى هذا الصدد بصفة اساسية بالطبقة البرجوازية سواء قبيل اعتلائها السلطة السياسية او بعدها . ونقطة البداية فى مسعانا هذا هى مجموعة من الاسئلة المصرية ، بعض من تلك الاسئلة التى طرحها ويطرحها علينا المسار الملموس للتطور الاقتصادى والاجتماعى و السياسى لواقعنا المصرى الحديث.. ونعتقد أن مشكلة العلاقة بين الطبقة وممثليها السياسيين ، تلك العلاقة التى تتخذ صورة اشد تعقيدا او اكثر تكثيفا فى العلاقة بين الطبقة والدولة ، وتحديدنا العلاقة بين الطبقة البرجوازية وبين الدولة البرجوازية ، انما هى من بين المشكلات النظرية الهامة التى اثرت وتوثر فى مسار النقاش من اجل الاجابة عن هذه الاسئلة - وقد بدت هذه المشكلة اكثر مابدت فى النقاش الدائر فى صفوف الحركة الماركسية المصرية منذ ثورة يوليو ولم يحسم بعد ، حول طبيعتها الطبقية ، وقد امتد منذ عدد غير قليل من السنوات ليشمل مسألة طبيعة السلطة فى مصر منذ اوائل السبعينيات وحتى يومنا هذا .

وبطبيعة الحال ، ليس الهدف من مسعانا هنا هو الاجابة عن هذه الاسئلة الحافلة بالتعقيد ، ولما لقا بعض من الضوء على جانب معين من جوانبها يكتسب فى رأينا قدرا من الاهمية فى مسعانا جميعا من اجل التوصل الى رؤية اوضح لتلك المشكلات النظرية الكبرى التى يطرحها واقعنا المصرى . ونعتقد ان الصياغة الاقتصادية - او الاقتصادية عند البعض - للعلاقة بين الطبقة البرجوازية المصرية ومثليها السياسيين ، ولل علاقة بينها وبين دولتها وسلطتها السياسية ، شكلت وتشكل احد الاسس الفكرية الهامة لما نعتقده قصورا فظيما شاب محاولات الاتجاه الاكثر شيوعا فى الماركسية المصرية ، فى فهم القوانين الاساسية لحركة للمجتمع المصرى بالذات منذ ثورة يوليو . وتقوم هذه النظرة الاقتصادية عندنا على محاولة رد اى ظاهرة سياسية الى سبب اقتصادى مباشر ، ورد كل تيار سياسى او فكرى الى مصلحة اقتصادية لقسم طبقي بعينه ، وود كل صراع او حتى خلاف سياسى الى مصالح طبقية متعارضة ، واختزال المصالح الطبقية الى محض مصالح اقتصادية ، ليصل الامر الى حد رد المصالح الطبقية الاقتصادية الى ادنى قاعدة القاعدة ، الى القوى المنتجة نفسها ، مدركة بصورة منفصلة عن علاقات الانتاج ، لنصبح ازاء مصالح مجردة للقوى المنتجة فى حد ذاتها ،



تستنتج منها المصالح الطبقية ومن فوقها مباشرة الاتجاهات والقوى السياسية ثم أخيراً السلطة السياسية والدولة ، لنصل فى نهاية المطاف الى تلك النظرية الشهيرة التى ذهبت الى ان الضباط الاحرار جاؤوا الى السلطة فى يوليو ٥٢ وادمغتهم صفحات بيضاء عدا كلمة واحدة هى " التنمية " التى قد تقرن بالمستقلة او الشاملة ، وكنوع من الوسواس القهرى سيطرت على وجدانهم وعقولهم وسلوكهم الى ان قادتهم - عبر مسار التجربة والخطأ ذائع الصيت - الى التخلّى عن طبيعتهم البرجوازية وما تنطوى عليه من مصلحة فى انتاج واعادة انتاج علاقات الانتاج الرأسمالية ، لصالح المصلحة الاعلى للقوى المنتجة فى " التنمية الاقتصادية وليس مجرد فى النمو الاقتصادى " - حسبما يزعم - ومن ثم الى ولوج طريق التطور اللا - رأسمالى - فى اتجاه الاشتراكية . ونزعم من ناحيتنا ان التنويرات النقدية المصاحبة لفترة ما بعد السادات على هذا النغم القديم لم تنجح فى الافلات من اسسه الجوهريّة ، ونزعم ايضا ان الاكتفاء المعاصر بعبارة " التنمية المستقلة الشاملة " مع اسقاط فكرة التطور اللارأسمالى ليس سوى احلال لمتراذفات محل بعضها البعض ، ونزعم فوق هذا وذاك ان النقاش الحديث حول البرجوازية المنتجة والطبقية يحمل فى طياته ذلك الامل القديم المتجدد نفسه، فى برجوازية ما ، تلبى ما تقضى به المصالح المتصورة للقوى المنتجة وتتحدث باسمها .

واذا كان السابق هو فى رأينا المظهر الاهم والاكثر جوهريّة لاثّر النزعة لاقتصادية فى الماركسية المصرية على تحليل الواقع المصرى الحديث ، فان لها عشرات المظاهر الاخرى - ويكفي ان نشير هنا الى ظاهرة تعيين قسم طبقى متميز ومصالح اقتصادية متميزة لكل شجار يدور على قمة الحياة السياسية ، وفى وقت ما ندر ان نجد وزيرا او خفيرا لا يتقف وراء فئة طبقية كاملة ومصالح طبقية اقتصادية بعينها ، وان نشير فى مجال الدراسة التاريخية الى المشكلات وصور عدم الانسجام التى طالما واجهتها الماركسية المصرية فى تحليل الطبيعة الطبقية لحزب كحزب الوفد قبل ٥٢ ، وحركة الاخوان المسلمين فى تلك الفترة ايضا ، وهى مشكلات تواجهنا اليوم ايضا ، وان بصورة مختلفة فيما يتعلق بالوجود المعاصر لهذين التيارين الكبار من تيارات البرجوازية المصرية.

## عودة الى جوامش

ولنبداً بموقف جرامشى من قضية طريقة الماركسية فى فهم المصالح الطبقية - وفى هذا المجال يحذر جرامشى من ميل النزعة الاقتصادية فى الماركسية الى ارجاع المصالح الطبقية للطبقات الاجتماعية ومن ثم اهدافها وطابع سلوكها فى ميدان الصراع الطبقي ، الى محض مصالح اقتصادية آنية ومباشرة لشريحة معينة من شرائحها ، اى باعتبارها مصالح من نوع "يهودى قذر" على حد قوله. ويذهب الى ان هذه الطريقة فى التحليل " لاتأخذ فى الاعتبار التكوينات الاقتصادية الطبقية بكل ماتحويه تلك من علاقات داخلية ، وانما تكتفى بافتراض دوافع ذات طابع مصلحي خاص ودهوى ... (ص ١٦٥). وفى موضع آخر يسرد بعض الاحداث

السياسة الشهيرة لفتوته ومن بينها انقلاب موسيليني نفسه ليقول : " تسأل النزعة الاقتصادية نفسها حين تواجه بمثل هذه الاحداث : من هو الذى يحقق مكسبا مباشرا من المبادرة موضوع البحث ؟ وتجبب مستخدمة طريقة تبسببية فى التفكير بقدر ما هى غير صائبة : ان الذى يحققون مكسبا مباشرا انما هم قسم - شريحة - من الطبقة الحاكمة ... " .

ونرى ان مفتاح حل هذه المعضلة عند جرامشى انما يكمن فى مفهومه عن الهيمنة - وهو ما يعبر عنه جرامشى نفسه بقوله : " انه من المهم اذن النضال ضد النزعة الاقتصادية ليس فى مجال نظرية علم التاريخ فحسب، ولكن ايضا وبشكل خاص فى نظرية وممارسة السياسة - ويمكن مواصلة النضال فى هذا المجال من خلال تطوير مفهوم الهيمنة " ، ويضيف ان هذا النضال النظرى لبلورة نظرية ماركسية فى السياسة على اساس من مفهوم الهيمنة من شأنه ان يناظر الانجاز الذى تم فى الممارسة من خلال تطوير نظرية الحزب السياسى ، والمقصود هنا بوضوح هو نظرية الحزب البروليتارى اللينينية.

ونفهم موقف جرامشى فى هذا المجال كالتالى - ان الطبقة الاجتماعية وان كانت تخلق اولا فى مجال علاقات الانتاج ، فى مجال الاقتصاد ، فان هذا لا يترتب عليه مباشرة ومنذ البدء تبلورها كطبقة اجتماعية بالفعل فتملك مصالح عامة متجانسة ومتسقة تميزها بشكل قاطع عن الطبقات الاخرى فى المجتمع ، فالمصالح الاقتصادية المباشرة لهذا الرأسمالى او ذلك لهذه المجموعة من الرأسماليين او تلك ، ليس من شأنها وحدها قط ان تصيغها كطبقة متحدة من الناحية الرئيسية بطبيعة الحال ، فالرأسمالى الفرد لا يوجد فقط فى حالة صراع مع العمال موضوع استغلاله، ولكن فى حالة تنافس وتشاحن ضارية مع غيره من الرأسماليين ، واولوية الاول على الثانى وان كانت قائمة بصورة اولية كضرورة موضوعية كامنة فى ميدان التطور الاقتصادى ، وتمثلة فى موقع متماثل من علاقات الانتاج، الا انها ليست امتدادا آليا له ، بل هى موضوع للتحقق فى التاريخ وبالذات فى ميدان الصراع الطبقي، اى ان الرأسمالى ينتمى ويتصرف كعضو فى طبقة اجتماعية كبرى بمجرد سعيه لتحقيق مصالحه الاقتصادية المباشرة ولكنه يصبح كذلك فقط عندما يدرك ويتصرف على اساس من ان مصالحه المباشرة هذه ما هى الا قسم من مصالح عامة كبرى لطبقة اجتماعية باسرها ، وهو امر لا يحكيه الرأسماليون سرا ومن خلف ظهر المجتمع، وانما بالتحديد من خلال صياغة انفسهم كطبقة متحدة فى الاقتصاد والسياسة والفكر ، فى مجال الصراع الطبقي، ومن خلال امتلاك رؤية مشتركة للعالم لا تقتصر عليهم وانما تستهدف الطبقات الاخرى فى المجتمع وتضعهم فى اعتبارها ، لتصيغ اهدافها ومصالحها هى باعتبارها اهداف ومصالح المجتمع باسره . اى انها تتحقق كطبقة اجتماعية بقدر ما تبلور مشروعها للهيمنة وتنجح فى تحقيق.

فكل عضو فى طبقة اجتماعية ينطوى على طبيعة منتجة تحدها من جانب مصالحه الفردية المباشرة ، تلك التى تضعه فى حالة تنافس ونزاع مع ابناء طبقته الاخرين كما مع ابناء غيرهم من الطبقات ، وتحدها من جانب اخر مصالحه الطبقيّة العامة التى توحيده مع بقية ابناء طبقته فى مواجهة الطبقات الاخرى ، وبالذات

الطبقة المضادة فيما يتعلق بالطبقات الأساسية في المجتمع. ولو كانت الطبقة الثانية محض امتداد بسيط للاولى لما كانت هناك حاجة لغرف تجارة وصناعة وجمعيات رجال اعمال... الخ، ولما كانت هناك حاجة لاحزاب سياسية ولؤسسات صحفية وثقافية ودينية ، ولما كانت هناك حاجة لدولة من النوع الذي نعرفه ، ولكانت الدولة محض جيش مشهر السلاح في حرب لا تنقطع مع الطبقات المسودة. اما في الواقع فان الفرد من طبقة بعينها لا يحصل على طبيعته الثانية كعضو فعلى في طبقة الا بقدر ما يتمكن من تجريد مصالحه الخاصة في صورة مصالح عامة، والاخيرة لا يمكن بطبيعتها ان تصاغ الا في صورة رؤية شاملة للعالم وفي المجرى الملموس لصراع الطبقات .

وهذا في رأينا هو ما يعنيه جرامشي بقوله ان كل الناس مثقفون. وعندما نتحدث عن الطبقة السائدة بالذات ، فاننا ننطلق من ان كل برجوازي يمتلك في نفس الوقت هاتين الطبيعتين. فهو كمنظم رأسمالي معنى بمصلحة اعماله الخاصة وتنطبق عليه كل المعاني المتضمنة في المفهوم العنصري عن " اليهودي القذر "، ولكنه في نفس الوقت ذو افكار في الدين وفي السياسة واحبانا في الادب والفن ، ينتمى او على صلة بجمعيات واحزاب سياسية، قارئ للصحف ومعلق عليها ، وهو حين يمارس هذه الادوار لا يعود مجرد رأسمالي فرد ولا يستنتجها مباشرة من مصالحه الخاصة المباشرة ، وانما بوصفه مفكرا لطبقته ، متاملا لوضعها في المجتمع بشكل عام ولمشكلات علاقاتها بالطبقات الاخرى في مجرى صراع طبقي عام - ذي اوجه ومقتضيات اقتصادية وايدولوجية وسياسية ملحة واخرى بعيدة. ويصح الشئ نفسه بالنسبة للطبقات الاخرى مع الاختلاف الهام ان طبقة افرادها الثقافية هذه تجمع بين عناصر الوعي والممارسة الطبقة العامة الخاصة بطبقتهم وبين عناصر الوعي السائد ومختلف الممارسات والانتماءات المؤسسية المرتبطة به، وذلك في توليفة خاصة تحتل فيها بطبيعة الحال ايدولوجية الطبقة المهيمنة وضع السيادة وتكون مطبوعة دائما بالطابع الخاص لكل طبقة من الطبقات المسودة.

ولكن جرامشي، وفي نفس العبارة المقتطفة اعلاه، لا يكتفى بالقول بان كل الناس مثقفون وانما يستطرد قائلا : " ولكن ليس لكل الناس في المجتمع وظيفة المثقفين " - فطبيعة المثقف الكامنة في كل فرد لا تمارس الا عرضا وبشكل جزئي وغير مكتمل ، الامر الذي لا يفي بمقتضيات الهيمنة ، ومن ثم فقد انشأ تقسيم العمل الاجتماعي منذ قديم الازل فئة خاصة تقوم بهذه المهمة. ويقول جرامشي في هذا الصدد : " كل جماعة اجتماعية تاتي الى الوجود على الارضية الاصلية المتمثلة في دور جوهري في عالم الانتاج الاقتصادي ، تخلق الى جانبها وبصورة عفوية شريحة او اكثر من المثقفين ، تلك التي تمنحها انسجاما داخليا ووعيا بوظيفتها لا في المجال الاقتصادي فحسب ، وانما ايضا في المجالات الاجتماعية والسياسية، فيخلق المنظم الرأسمالي الى جانبه الفني الصناعي والمتخصص في شئون الاقتصاد والسياسة ومنظمو ثقافة جديدة ونظام قانوني جديد... الخ ".



وما يهمنا ابرازه هنا هو ان طبيعة الوظيفة الاجتماعية للمثقفين - بما فيهم الممثلين السياسيين للطبقات المختلفة - لا تتحقق قط باعتبارها امتدادا مباشرا للمصالح الاقتصادية للطبقة الاجتماعية التي يعبرون عنها. فاذا كنا قد ابرزنا فيما سبق ان وظيفة الهيمنة تضاف على كل عضو في طبقة طبعيتين مختلفتين نوعيا ، فما بالناس حين تتجسد الطبيعة الثانية هذه بشكل خاص في فئة او شريحة اجتماعية خاصة تشكل مهمة الهيمنة جل دورها الاجتماعي؟

ولكى نلقى بعض من الضوء على الكيفية التي يتم بها الانتقال من المصالح الاقتصادية المباشرة لافراد ومجموعات طبقة معينة الى مصالحها الجماعية المصاغة في صورة مشروع للهيمنة، علينا ان نتعرض لمفهوم آخر لجرامشي هو مفهوم التوسط ، وهي ترجمة غير موفقة لكلمة Mediation بالانجليزية - فيقول جرامشي : " ان العلاقة بين المثقفين وعالم الانتاج ليست علاقة مباشرة ولكنها تخضع لتوسط كامل الكيان الاجتماعي . مركب الابنية الفوقية التي يعد المثقفون بالتحديد موظفوها " .

ونحن نفهم مفهوم التوسط هنا لا باعتباره محاولة للتوفيق بين المصالح الاقتصادية للطبقة ومقتضيات هيمنتها ، وانما كعملية تحول نوعي تطرأ على المحدد الاول او المحدد في نهاية المطاف، والناشيء على ارضية علاقات الانتاج وذلك من خلال تدخل متتابع - من الناحية التحليلية لا الزمنية - لمحددات اخرى متفاوتة الازان النسبية لتضاف عليه عشرات التعديلات ، وفي نهاية الامر لتعيد صياغته في صورة نوعية جديدة ليس من شأنها -بحال من الاحوال- ان تكون محض امتداد منطقي بسيط له. ولكي نفسر ذلك المفهوم اكثر، دعنا نستدعي مفهوم اخر من الاقتصاد السياسي الماركسي وهو مفهوم التحقق. فكما هو معروف بشكل ميدان الانتاج الاجتماعي في الماركسية مقولة التحديد الاولى و الجوهرية لكامل البنية الاقتصادية لمجتمع ما ، وفي الاقتصاد الرأسمالي يخلق فائض القيمة في ميدان الانتاج ، ولكنه لا يتحقق الا في ميدان التبادل ، وهذا الاخير وان كان على حد قول المجلز في رسالة الى كونرات شميدت في ١٨٩٠ " يتبع من الناحية الاساسية حركة الانتاج " ، الا انه وكما يقول المجلز ايضا في نفس المجال يشكل " قوة مستقلة جديدة " وانه بفضل استقلاله الداخلي والتطور التدريجي للاستقلال النسبي المنقول اليه في البداية، يعود فيؤثر بدوره على مجرى الانتاج وشروطه " . ونضيف هنا ان عملية تحقق المصالح الاقتصادية لطبقة ما في ميدان الهيمنة هي بكل تأكيد عملية اعقد بكثير، وتنطوي على تدخلات وتعديلات اغزر واشمل وابعد مدى من تلك التي تتم في المجال الاقتصادي.

واذا كان تحقق المصالح الاقتصادية لطبقة ما في صورة هيمنة ينطوي على ادخال عشرات المحددات الجديدة من مجرى ملموس لصراع طبقي دائر لميراث ايدولوجي وثقافي وتكوين سيكولوجي تتفاعل جميعا مع كل من التطور في ميدان الاقتصاد من جهة ومع المجري الملموس للصراع الطبقي من جهة اخرى، وينطوي ايضا على تدخل محدثات سياسية جمة تتضمن العديد من العناصر السياسية الداخلية والخارجية، واذا كانت هناك فوق

هذا فئة او شريحة خاصة موكل اليها - بفعل تقسيم العمل الاجتماعى - الذى يصل الى مستوى بالغ التطور والتعقيد فى المجتمع الرأسمالى - ان تقوم بصفة جوهرية بوظيفة الهيمنة وتنسب نفسها لها لكى تضى عليها طابعها النوعى النابع من تاريخها الخاص، ومن تفاعلها مع مختلف المحددات السابقة، بل ومن مصالحها الخاصة المتميزة عن مصالح الطبقة الاجتماعية التى تعبر عنها وذلك على حد تأكيد انجلز ايضا... الخ - اذا كان الامر كذلك فلا شك اننا ازاء فئة من البشر لا يمكن ان تنسب مباشرة وبصورة مبسطة للقاعدة الاقتصادية او للطبقات التى تاتى الى الوجود اولا على ارضيتها الاصلية.

كيف اذن نقوم بتعيين الانتماء الطبقي، او على حد تعبير جرامشى الخاصية العضوية لجماعة معينة من المثقفين ومن بينهم الممثلين السياسيين - يقدم لنا ماركس فى الثامن عشر من برومير لويس بوناپورت ما نعتقد انه مفتاح جوهرى فى هذا المجال - فهو فى صدد تحليل الحزب الاشتراكى الديمقراطى المنبثق عن ثورة فبراير ٤٨ باعتباره معبرا عن البرجوازية الصغيرة - يحذر من الفهم ضيق الاتفاق ان البرجوازية الصغيرة تهدف الى فرض مصالحها الاتانية ويستطرد قائلا: " ونفس القدر لا ينبغي للمرء ان يتصور ان الممثلين الديمقراطيين هم جميعا اصحاب حوائت. ان الذى يجعلهم ممثلين للبرجوازية الصغيرة هو حقيقة انهم لا يتجاوزون على مستوى الذهن الحدود التى لا تتجاوزها الاخيرة فى الحياة ، وانهم بالتالى مدفوعون على الصعيد النظرى نحو نفس تلك المشاكل والحلول التى تدفع الاخيرة نحوها فى الميدان العملى. وهذه هى بصفة عامة العلاقة بين الممثلين السياسيين والثقافيين لطبقة ما والطبقة التى يمثلونها.

فنقطة البداية فى تعيين الطبيعة الطبقية لجماعة ما من الممثلين السياسيين والفكرين هى نوع المشاكل والحلول المدفوعين اليها على الصعيد النظرى، ومدى تماثلها مع ما تطرحه المصالح المادية لطبقة ما على الصعيد العملى، وهذه الاخيرة بدورها لاتنبع من مجرد مقتضيات هيكلية مجردة، ولكنها موضوع صياغة واعادة صياغة مستمرة فى اطار من الوظيفة الاشمل للهيمنة المعينة بدورها فى سياق من الصراع الطبقي الملموس.

ونقطة البدء هذه لاتقدم لنا شيئا فيما يتعلق بنوع ومستوى العلاقة بين الممثلين السياسيين والايديولوجيين والطبقة التى يقومون بتمثيلها. ويقدم لنا التاريخ مجموعة حافلة من النماذج والاصناف والانواع. ويقول جرامشى فى هذا الصدد إنه ينبغي ان يكون ممكنا قياس كل من الخاصية العضوية لشرائع المثقفين المختلفة ودرجة ارتباطهم بجماعة طبقية اساسية فضلا عن تحديد تراتب وظائفهم وتراتب الابنية الفوقية من اسفل وحتى القمة.

ان تحديد درجة ارتباط جماعة ما من الممثلين السياسيين والايديولوجيين بطبقتهم هو امر بالغ الاهمية لاغراض التحليل الملموس لمجرى صراع طبقي محدد، وهو يعطينا فى الواقع من البحث العميق عن شريحة طبقية اقتصادية بعينها لكى نفسر كل تيار سياسى او ايديولوجى فى المجتمع . وفى الواقع فان درجة

الارتباط هذه هي دوما مسألة ملموسة، لا تتحدد فقط بفعل نوع الوظيفة التمثيلية التي تقوم بها الجماعة موضوع التحليل، ومدى اقترابها أو ابتعادها عن القاعدة، وانما تتحدد ايضا وبشكل حاسم فى مجرى الصراع الطبقي بمختلف تعبيراته السياسية والايدولوجية . وكم من حزب سياسى برجوازى- من زاوية خاصيته العضوية ومن زاوية نوع المشاكل والحلول التي يطرحها على الصعيد النظرى- ولد ومات دون ان ينشئ صلة تذكر بجمهرة طبقتة او يحظى بتأييدها. وكم من احزاب نشأت فى المقابل ومنذ اللحظة الاولى على صلة وطيدة بهذه الشريحة او تلك من شرائح طبقتها الاقتصادية لكي تنهار هذه الصلة فى لحظة تاريخية تالية او لتبدل الجماعة السياسية ولاعها وروابطها لتعقدها مع شريحة اخرى . وكم من جماعات واحزاب سياسية نشأت دوما روابط تذكر مع طبقتها بل موضوع لسخريتها ليقذف بها الصراع الطبقي فى لحظة تالية الى قمة الحياة السياسية لتمتتع بتأييد ودعم مباشر من اقوى شرائح الطبقة وبالتأييد المزعن لجمهرتها الاوسع - كالنازية على سبيل المثال. وفى النهاية كم من جماعات سياسية وايدولوجية نشأت ايضا دوما روابط او تأييد بذكر من ابناء طبقتها لكي يقذف بها الصراع الطبقي والسياسى (بما ينطوى عليه من ازمات ضارية قد تاخذ فى احيان شكل الازمة الشاملة وازمة الهيمنة ومن بين خصائصها تأزم وتدهور العلاقة بين الطبقات ومثليها السياسيين التقليديين)، الى قمة المجتمع السياسى والدولة، لايفضل نجاحها فى الحصول على تأييد ودعم طبقتها ولكن وبالتحديد رغما عنها.



## ملاحظات حول المثقف والسياسة الثقافية

هذا الكتاب  
ملك الأستاذ الدكتور  
رمزى زكى بطرس

" لا يجب ان ندقق نتائجنا فوق ما تضمنه لنا مقدماتنا المنطقية بوضوح " فى الفكر المادى " لاسبيل الى خلط موقف ثورى تبنى فيه الايديولوجيا فى اقرب موقع من صراع الطبقات وموقف اوثوذكسى تبنى فيه فى اقرب موقع من الممارسة القمعية للسلطة السياسية " (١).

ومع جرامشى تحديدا لاسبيل الى هذا الخلط. ان جرامشى لايفرض نفسه كمفكر سياسى فحسب ، بل كعتبة فى تاريخ الماركسية فتحت الباب لصراعات جديدة وفتحت امام استبعاد العنفية والاحتمية . ان اطروحات جرامشى وقد اجابت عن وأثارت العديد من الاشكاليات النظرية والممارسة، تقرنا أكثر - بلا جدال مواقع الصراع الطبقي ، حيث يمكن للاشكاليات ان تكون حقيقة موضوعية.

ان جرامشى، فى نقده للعنفية والاحتمية وفى طرحه مستويات اخرى للصراع من اجل سلطة جديدة للطبقة العاملة والطبقات المقهورة ، يرى آلية عمل الآخر الطبقي فيموضع الايديولوجيا فى " مؤسسات " والاكره فى "الدولة " ، ويكون التغيير الاجتماعى سيورة ابداع نضالى من خلال « الحزب السياسى الجديد ».

ويشير جرامشى المعيار الثقافى ، باعتبار ان الثورة هى فعل تنظيمى وليست حتمية تاريخية ، متجاوزا وهم الحوار بين الطبقة والوعى الطبقي ومبتافيزيقا الجوهر الثورى للوعى الطبقي المسود يقول : " الوعى الذاتى الناقد يعنى تاريخيا وسياسيا خلق نخبة من المثقفين ، فالكتلة البشرية لن تتميز ولن تصبح مستقلة بفعل ذاتها من دون تنظيم بالمعنى الشامل ، وليس هنالك تنظيم بلا مثقفين " (٢) - ومن هنا فانه يرفض ذلك

الفكر الذى يتعامل مع الطبقة باعتبارها " الذات الحقيقية ، الطبقة العنوية ، التى تجد فى قول ممثليها مجرد نبض من ذاتها" <sup>(٣)</sup> وستحضر جرامشى المعيار الثقافى باعتباره شرط تنظيمى ، وللمثقفين القيادة فى الصراع الساعى نحو استقلال الكتل الجماهيرية .

والمثقف عند جرامشى يتحدد انطلاقا من ادائه لوظيفة اجتماعية، فهو " عضوى " فى علاقته المباشرة بالفئات الاجتماعية التى تسيطر على الاقتصاد، وذلك من خلال ادائه لوظيفة اجتماعية " سواء فى الحقل الاقتصادى أو على المستويين الاجتماعى والسياسى <sup>(٤)</sup> " ومن ناحية أخرى يوجد المثقف " التقليدى " وعلاقته بالفئة المسيطرة غير مباشرة ، فعضويته تنتمى الى طبقة أخرى رحلت تاريخيا .. ومعنى من المعانى، فان المثقف العضوى هو مثقف مؤسسى، والتقليدى على علاقة غير مباشرة بالمؤسسات ، وربما يعود هذا التقسيم الى ان مفهوم الهيمنة الذى ينسب الى جرامشى لم يتبلور كاملا فى تحليلات جرامشى الخاصة بعلاقة الدولة بالمجتمع المدنى .

**وهنا يمكن ان نشير ملاحظتين :**

اولا : علاقة المثقف العضوى بالمؤسسات، او بمعنى آخر علاقة المثقف بجهاز الدولة .

ثانيا : الحزب السياسى والسياسة الثقافية

ان جرامشى، عندما اثار المعيار الثقافى بشكل واضح ، لم يوضع علاقة الثقافة بهذه المؤسسات، سواء فى تحديده للمثقف او فى طرحه المعيار الثقافى كسياسة صراع من خلال الحزب السياسى .

## **المثقف داخل الدولة**

على الرغم من تنبؤ جرامشى المبكر بآلية عمل الدولة الرأسمالية فى احتكارها للعمل الذهنى داخل مؤسساتها " عندما رأى فى الوظيفة التنظيمية العامة للدولة الرأسمالية والتطبيق المميز لعمل ذهنى مفصول بطريقة نوعية عن العمل البدوى ، وحين اعتبر وكلاء اجهزة الدولة بما فى ذلك الاجهزة القمعية ( الشرطة ، الدرك ، الجيش ..... الخ ) مثقفين عضويين وتقليديين بالمعنى الواسع للكلمة " <sup>(٥)</sup> ، على الرغم من ذلك فان جرامشى فى تعريفه للمثقف لم يتطرق الى آلية عمل هذه المؤسسات فى دمجها للمثقفين واعدادهم واحتكارهم، وهنا يشار سؤال حول هذه الذوات الاجتماعية التى تختص بالعمل الذهنى وهل يمكن نعتهم بالمثقفين دون تحفظ .

اولا يجب ان نضع فى الاعتبار التطوير الماركسى لمفاهيم الدولة والمجتمع المدنى... باعتبار ان اجهزة ومؤسسات المجتمع المدنى هى امتداد لبنية الدولة وباعتبار ان الدولة وهى ( تكثيف لميزان قوى ) فانها تؤطر مجمل الحياة الاجتماعية بما فيه الاقتصاد . ولان الدولة هى بؤرة تركز السلطة فانها تهيمن على كل مراكز السلطة داخل المجتمع .

والدولة بمؤسساتها تخترق مجمل البناء الاجتماعى ، وتبدو كل الطبقات الاجتماعية ممثلة فى الدولة . ان امتلاك جهاز الدولة من قبل طبقة او فئة اجتماعية لاينفى تأطيرها لمجمل الطبقات الاجتماعية وادراجها ضمن بنيتها وموضوعها . وهنا نستطيع ان نكتشف فعالية الدولة فى الحقل الطبقي والاجتماعى ، والتي من خلالها تعد الدولة ومحتكر الذوات الاجتماعية باعتبارهم ممثلين لها ، وهؤلاء الممثلين غالبا ما يمثلون البرجوازية الصغيرة الحكومية .

وللدولة الرأسمالية علاقة خاصة بالعمل الذهنى ، فكما انها تصدر خطابات خارجية وتبث رسالات ايدولوجية لتسيير وضبط المجتمع ، فانها تحوى بداخلها بنية للقول الداخلى ، والذي يمكن ان نعهده بمثابة خطايا مستورا وموثقا لحفظ البنية المؤسسية وتنظيم الافراد العاملين بداخلها بهدف انتاج رسالات وممارسات خارجية تحفظ لها كدولة طبقية هيمنتها .

ويندرج الافراد العاملين داخل الدولة والمؤسسات ضمن هذه البنية الضابطة مع اختلاف تصوراتهم الاجتماعية ومحتوياتهم الذهنية ، ويبدون " كمشفقين عضويين " ويبدو خطاب الدولة الخارجى ، صادر عنهم كذوات حرة .

ومن هنا ، فالتنا نرى ان عضوية هذه الذوات الاجتماعية محكومة باولية العلاقات المؤسساتية حيال الوعى الفردى ، وباعتبار انهم دعائم لعلاقات مؤسساتية تنظم الهيمنة ومحتكر العمل الذهنى بغية توظيفه واصدار الخطاب البرجوازى الواعى . وفى هذا الصدد يقول: بولاتزاس " يجب الحذر لدى استخدام تعبير المشفقين بسبب من المفاهيم الايدولوجية العالقة فى الاستعمال الشائع ، لذلك افضل الاستعمال الحصرى موظفى ايدولوجيا " (٦) .

ويبدو تعبير " موظفى ايدولوجيا " تعبيراً موفقاً . فالمدرس الذى يخاطب طلابه المدرسين لايقول وعبه وانما يقول المنهج الدراسى ، وكذلك الادارى الذى يبدو داخل مؤسسته كدعامة للوائح ، والقاضى الذى تترك له حرية الضمير ولكن بين مواد القانون .

وربما تكون الاجهزة الايدولوجية وخاصة الاعلام تمثل الحالة الارقى والتي توظف افرادا واعيين بدورهم لانها تبدى شكلا من اشكال البث الواعى ، ومن هنا يمكن ان تصدر رسالات الفئة المسيطرة ، الا انها كمؤسسات لها الاولوية حيال الافراد ، فيها قواعد للمراقبة والضبط والانتقاء وفق سياسية ايدولوجية محددة . ويمكن لهذه السياسية ان تندرج ضمن رسالتها تراكيبا ايدولوجية مختلفة للارتقاء بالعمل الايدولوجى واضفاء المشروعية عليه .

ولذلك ، فان بعد الجماهير الفلاحية عن التمثيل المؤسسى هو مايجعلها كما يقول جرامشى " لاتصنع مفكرها العضويين ولاتمتص اية فئة من المفكرين التقليديين " (٧) .. وهذا صحيح . لان الجماهير الفلاحية التى تقع فى اطراف المؤسسات والتي هى موضوع لعمل هذه المؤسسات فى الغالب ، ما ان تبدأ بالالتحام



بالمؤسسات من خلال افرادها، وتكون العملية التعليمية هي بداية هذا الالتقاء فان هؤلاء الافراد وفي هذه اللحظة لا يصبحون فلاحين . ان الامر يعبر عن علاقة بين الوعي الفردي الاجتماعى وبين العلاقات المؤسساتية.

ان الملاحظة السابقة تتعلق بعلاقة المثقف بالدولة ، وفي المقابل توجد علاقة اخرى ناشئة تسعى للهيمنة وتسلح بالثقافة ويقودها المثقفون لحل التناقض الثقافى الذى هو ضرورى للتغيير الاجتماعى ويمكن ابداء ملاحظة اخرى حول علاقة المثقف بالطبقات المسودة وعلاقة الحزب - كمؤسسة - بالثقافة - هل هي ثقافة من اجل التنظيم ؟ ام صراع ثقافى من اجل ثقافة جديدة ؟

### المثقف والثقافة والحزب ( السياسة الثقافية )

ان الميدان الايديولوجى له استقلالية نسبية فى حقل الصراع الاجتماعى، هو يتأثر ويؤثر ، ويحفل هذا الميدان بالعديد من التراكيب الايديولوجية والتي تتجسد فى ممارسات اجتماعية مختلفة ايديولوجية وسياسية واقتصادية وتهيمن الطبقة بقدر ماتعدل فى هذه التراكيب وتنتج تراكيبا اخرى لتسييد منظومة تصورها للعالم ، فيظل الفضاء الايديولوجى مشدودا اليها طالما ظلت مهيمنة وقادرة على تحقيق مصالحها باعتبارها مصالح كل الطبقات ، واختراق هذه الهيمنة من قبل البديل الطبقي لايعنى وجود بديل ايديولوجى مبلور ومعد ينتظر اللحظة التاريخية لينهى انتظاره ويزيح عن منظومته كثافة الحضور الايديولوجى المهيمن ، انما يتم ذلك بثقافة جديدة، وهذه الاخيرة لاتعنى شعارات وتصورات الجماهير المسودة ، انما هي ثقافة جديدة، لكونها خالقة لمعطيات ايديولوجية جديدة ولكونها تسعى الى الهيمنة عبر تعديل وازاحة لمعطيات ايديولوجية سابقة والثقافة هنا هي الماركسية والسؤال هو " كيف تصبح الماركسية. وهى ارقى اشكال الثقافة المعاصرة ، وعبا شعبيا او ماركسية جماهيرية " (٨)

يؤكد جرامشى على دور الثقافة والمثقفين ، وبالتأكيد فان مثقف الطبقات المسودة، والذى هو اداة الصراع الايديولوجى والاجتماعى، يختلف بالضرورة عن مثقفى الطبقات السائدة وموظفى الايديولوجيا ، وعضوية هذا المثقف تعنى : " وظيفة ذهنية <sup>١</sup> اى القدرة على تقييم وضع محدد عبر مفاهيم النظرية العلمية ، بحيث يتعدى هذا التقييم الحدود المباشرة للوضع ] وليست الى المواقع والاصول الطبقة الحاملة المعرفة العلمية " (٩) . وبالتالى فان مسألة مثقفين من خارج او داخل الطبقة ليست اشكالية فى منطلقاتها ولكنها تصبح اشكالية مبررة فى الاجراء والنتائج . والاجراء يتم عند جرامشى - من خلال الحزب السياسى الجديد. ان جرامشى يربط بين السياسة الثقافية كفعل تنظيمى وبين الحزب السياسى ، وينطلق من سياسة ثقافية يقودها الحزب السياسى نحو ثقافة سياسية تلتحم عضويا بالجماهير فتتجهق مشاركتهم .

واذا كان طرح جرامشى حول الحزب والمعتبر (كتنظيم جماعى يجب ان تشق كل الجماهير بموجبه) (١٠)

يفصح عن رؤية سياسية واضحة بطبيعة الصراع وضرورة الاعداد له ... الا ان سؤال الثقافة هو سؤال منفتح ويتسع بقدر ما تتسع المهام المطروحة على الصعيدين النظرى والايديولوجى ، والثقافة يمكن ان تتأثر بهذا الشكل من المؤسسات ذات الطابع الانضباطى ، لان المؤسسة غالبا ماتكون ضد الانتشار الحر وتواقة الى المركزة. ان الحزب السياسى فى سعيه الى تسييس الصراع وانتاج ايدىولوجية سياسية - هذه الايدىولوجيا التى يمكن ان تتسع لتدرج كل نزاع ايدىولوجى فى مجالها اى مجال الصراع الاجتماعى - يبدو وكأنه يضيق المجال امام هذه الايدىولوجيا السياسية لتصبح شكلا من اشكال ايدىولوجيا الحرب ، وتصبح الغاية هى تجييش الجماهير من خلال قواعد للعمل واجراءات للانضباط والقبول ، ويطرح الحزب نفسه كضامن مطلق ، ومن هنا تنغلق الايدىولوجيا الحزبية على الذات المؤسسية وتغترب الجماهير تحت دعوى الوثوق بالحزب والقادة .

وحسب جرامشى ، فان الحزب يحوى تنظيما للتراتب هو الاتى :

(١) القادة : " وهؤلاء يمتلكون معرفة كبيرة بمجمل الاستراتيجية " .

(٢) العنصر الجماهيرى : " قوة ذات اهمية بخضوعه للتاثير التنظيمى للحزب " .

(٣) " العنصر الثالث ، الوسيط ، فهو المؤلف من كوادر الحزب . وهم الذين يقومون بالحفاظ على خطوط الاتصال التنظيمى والمعنوى بين القيادة والجماهير .... " (١١) .

لاغبار على هذا الانضباط طالما ان الظروف الموضوعية تفرض ذلك ، ولكن لايجب ان ندقق نتائجنا فوق ماتضمنه لنا مقدماتنا المنطقية بوضوح ، ان الحذر المبرر من الانتفاعات والرغبات غير المسئولة داخل التنظيم الحزبى والتى يكون الانضباط كابعا لها كما يشير جرامشى ، لا بد الا يجعلنا نغفل عن مازق المؤسساتية مما يمكن ان يفتح مجالا لوجود ستالينية جديدة والحؤول بين الماركسية وبين انفتاحها الفكرى وطموحها الايدىولوجى .

ان هذا الترتاب وهذه المركزة الانضباطية تطرح سؤال الثقافة (كايدىولوجيا حرب ) لاي حزب نعد ومن نعاقب وكيف ؟ فى خضم الحماسية الايدىولوجية هذه : " معرفة الكيفية التى سيمكن من خلالها للغة الحركة هذه ان تحدث وتدعم فى مسار ثورى باق الى مابعد الثورة الاشتراكية " (١٢) ، ان هذا النوع من الايدىولوجيا يعبر عن قوة حقيقية فى نفس الوقت الذى يعبر فيه عن هشاشة .

ان مسئولية الحركة الماركسية هى ابداع النماذج والعلاقات التى سيبنى عليها المجتمع الجديد حتى لاتقع فى خواء النماذج . والحزب هو النموذج المؤسسى الوحيد الذى تمتلكه الطبقات المسودة ( وان كان مؤسسة طوعية ) . ولان السلطة حاضرة فى كل علاقة ، وكل علاقة هى علاقة سلطة والحزب كاي مؤسسة تدخلها " علاقة تسلط وقواعد ترقية " (١٣) ، فالوصول الى تصورات جديدة لطبيعة العلاقات التى تمارس الجماهير من خلالها وجودها وفعاليتها يمكن ان يقدم اجابة عن سؤال السلطة والدولة فى المجتمع الجديد . فالاشتراكية تعنى علاقات اكثر شفافية ، علاقات تحد بقدر كبير من تعشش السلطة . ان المجتمع الاشتراكى سيكون ناجزا بقدر ما ينفى الاغترابات الناتجة عن تجذر العلاقات المؤسساتية لان الحركات الشعبية منذ ما تنوى بالتزود بما يشبه المؤسسة - تطرح قضية السلطة ويكون من الواجب معرفة من يكون له حق التعبير ومن لا يكون له ومن

سينظم اذن ومن سيناله التنظيم ومن سيتدخل بطريقة متميزة لحل النزاعات " (١٤) .  
والثقافة تحديدا تقهرها هذه العلاقات المؤسسية ، وتقصد هنا الثقافة بالمعنى الواسع والتي تعنى تغييرا  
اجتماعيا وحضاريا وجدلا بين المعرفى والايديولوجى ، لا مجرد ايديولوجيا حرب تسعى لتنظيم الجماهير من  
اجل منفعة اقتصادية ، لان الطبقة لا تحقق وجودها على المستوى الاقتصادى فحسب، وانما وايضا على  
المستويين الايديولوجى والسياسى .  
واخيرا

اذا كان الفعل الثورى بطرح استراتيجيه (بمعنى الخط الثابت الذى يصل بين ما هو كائن وما يجب ان  
يكون) ، فان تحقق ذلك يحوجنا الى استراتيجيه من نوع آخر لاتعنى خطا ثابتا ولا اهدافا مستقبلية، بل  
تهدف الى ضبط الممارسة فى حد ذاتها ... انها كالروح الخلاقة التى تتجسد فى الممارسة فتجعلها مبدعة  
ومرنة وواعية : اننا نحتاج الى استراتيجيه ممارسة .

### الهوامش

- (١) بيبير اثار الايديولوجيا والنزاعات والسلطة : ترجمة احسان الحصنى ص ١١٧ ، دمشق منشورات وزارة  
الثقافة ١٩٨٤ .
- (٢) جون كامبت : غرامشى حياته واعماله : ترجمة عقيف الرزاز ، مؤسسة الابحاث العربية، ص ٢٦٧ .
- (٣) بيبير اثار : مصدر سابق ص ١٠٣
- (٤) غرامشى حياته واعماله ص ٢٦٩
- (٥) بولانتزاس : نظرية الدولة : ترجمة ميشيل كيلو ص ٥٢ الطبعة الاولى ١٩٨٧ دار التنوير للطباعة  
والنشر
- (٦) بولانتزاس : الايديولوجية والسلطة ، نموذج الدولة الفاشية ، ترجمة نهال الشهاى ص ٣٨ دار ابن خلدون .
- (٧) كارلوس سالبنارى وماريو سبينيلا : فكر غرامشى مختارات : ترجمة تحسين الشيخ على  
الفارابى، ص ٢٠٦ .
- (٨) فيصل دراج : غرامشى وسؤال الثقافة ، مجلة النهج عدد ١٩ لسنة ١٩٨٨ .
- (٩) جبرى لبقرشا : " ما وراء العفوية " حول مفهوم الحزب لدى غرامشى ، مجلة النهج عدد ١٩ لسنة ١٩٨٨ .
- (١٠) غرامشى حياته واعماله ص ٢٥٨
- (١١) جبرى لبقرشا : مصدر سابق
- (١٢) بيبير اثار : مصدر سابق ص ٧٦
- (١٣) بيبير اثار : مصدر سابق ص ١١١
- (١٤) بيبير اثار : مصدر سابق ص ١٥٠ .



## آليات الهيمنة والمقاومة فى الخطاب الشعبى

ليس على القراءة أن تعيد انتاج النص المقروء كما هو ، وإنما تعنى الاشتغال على النص ، تفكيكه وتركيبه ، محاورته ، استلهامه ، استدراجه الى سياقات مغايرة هى تلك التى تعيشها الذات القارئة. وتستهدف القراءة الناقدة - بشكل خاص - تغيير موقع النص بادخاله واقعا اجتماعيا جديدا له خصوصيته ، والاستعانة بما له من فعاليات علمية لفهم ذلك الواقع ، ومن ثم تغييره. أما الفعاليات المحتملة للنص فهى ثلاث : مفاهيم علمية يمكن تطويرها وتعميقها بحيث تصلح ادوات لفهم الكيانات الاجتماعية رغم اختلافها النسبى ، واطار منهجى دقيق ، وتشابه بين التجربة التاريخية التى عاصرها النص واسهم فى اضاءتها وبين الواقع التاريخى للذات القارئة حيث يشى النص بسبل معينة للحل.

وقراءة جرامشى فى الشرط العربى الراهن محبذة ان المطالعة الاولى لكتابات تبنىء عن مشقف ماركسى يعاين مجتمعا مأزوما ( ايطاليا النصف الاول من القرن العشرين ) عجزت برجوازيته عن استنهاض كامل طاقاته الابداعية ، وعاشت اقسام كبيرة منه ، خاصة ثلاثة ارباعه الفلاحية الجنوبية الفقيرة ، اسيرة الفقر والتخلف فى علاقة نمو غير متكافىء مع ريعه الصناعى الشمالى . لقد كان المجتمع الايطالى زمن جرامشى يعانى ، علاوة على فداحة الازمات الاقتصادية ، سطوة المؤسسة الدينية وتهافت المفاهيم الليبرالية والتنويرية العاجزة عن اكتساب موقع نافذ وسط الاغلبية المنتجة.

التشابهات بين تلك الخصائص وواقعنا العربى ليست خافية ، لكن الحذر واجب اذا كنا بصدد مطالعة

علمية لكتابات جرامشى ، فالتشابه لايعنى التماهى ، واذا كان الواقع الايطالى يوم اخضعه جرامشى للتحليل مأزوما ضعيف التطور بسبب من هزال برجوازيته قياسا ببقية البرجوازيات الاوروبية الاكثر تطورا ، فان واقعنا العربى مشلول وبرجوازيته مصابة بعجز كلى ونبوى وتابعة فى آن ، وجماهيرنا الشعبية مغبية بالكامل.

على ذلك ، لابد وان تكون قراءتنا لجرامشى ناقدة لاتقريرية ، جدلية لا تساكنية ، فالأوضاع العربية تستلزم شحذ منهج التحليل الجرامشى وادواته المفهومية لاقصى طاقاته وليس التعامل المدرسى معها ، خاصة عندما نكون بصدد استخدام تلك الادوات فى مجال نوعى معقد كالثقافة الشعبية ونمط تدينها الخاص ، وذلك هو المجال الذى سنحاول تقصى الفهم الجرامشى له محاولين تطويره للاستفادة منه فى فهم موضوعة من اهم الموضوعات العربية الراهنة : آليات النفاذ والهيمنة فى الثقافة الشعبية.

### **جرامشى والثقافة الشعبية "من الحس المشترك الى تصور نقدى للعالم"**

كان النموذج الفرنسى للثورة البرجوازية اطارا مرجعيا دائما فى تحليلات جرامشى لطبيعة ومسار البرجوازية الايطالية ، لقد تمكن البعاقبة فى الثورة الفرنسية من تعبئة الطاقات الشعبية فى النضال الثورى ضد الطبقات المالكة الاقطاعية حيث تبنا المطالب الفلاحية وخلقوا مساحات تحالف واسعة مع جمهور المنتجين الصغار فى الريف ، على النقيض من ذلك قاد كافور وحزب المعتدلين البرجوازية الايطالية باتجاه توحيد ايطاليا ونهضتها وفقا لخطط وتحالفات مختلفة كليا ، فقامت النهضة : "الريزوجيمنتو" على تحالف البرجوازية الشمالية مع كبار ملاك الجنوب بعد ان استبعدت جماهير الفلاحين تماما عن المشاركة فى التحالف ودون الاعتماد على اية نضالات جماهيرية ، لقد كانت الاداة الرئيسية للتحالف هى "الدولة البيمونتية" بجيشها ونظامها الملكى وجهازها البيروقراطى.<sup>(١)</sup>

فى مقابل الطابع الشعبى اليمنى للبرجوازية الفرنسية ، اتخذت النهضة الايطالية شكل "الثورة من اعلى" - وهو التعبير الذى كان جرامشى يفضل استخدامه فى هذا الصدد - هيمن فيها المعتدلون كممثلين لتسم من اقسام الطبقة الرأسمالية على بقية اقسامها مع غياب الهيمنة عن الفلاحين وجمهرة السكان ، وتعبيرات جرامشى ، فإن النهضة كانت "ديكتاتورية بدون هيمنة"،<sup>(٢)</sup> انعقدت فيها المساومات بين برجوازية الشمال وملاك الجنوب ، اقتصاديا وايدىولوجيا ، الامر الذى سمح للمؤسسة الدينية المتمثلة فى الكنيسة الرومانية الكاثوليكية بالحفاظ على وجودها الفاعل فى الساحة الايدىولوجية ، وان كانت قد اصبحت ببعض الاضرار نتيجة فقدانها جزءا كبيرا من مواردها الاقتصادية ، من هنا رأى جرامشى ان مهمة الهيمنة على الجماهير الفلاحية لازالت قائمة من اجل توحيد البلاد توحيدا فعليا وانمائيا بشكل متكافى ، الا ان تلك

المهمة الهيمنية قد انتقلت من يد البرجوازية الى يد الطبقة العاملة ، فالأخيرة قادرة عبر " أميرها الحديث " اى حزبها ، على التحالف الفعال والهيمنة على الفئات الشعبية الخاضعة وفلاحى الجنوب، بادخالهم كفاعلين ايجابيين فى صنع التاريخ.

ان انتقال المهام الثورية والنهضوية الى ايدى الطبقة العاملة كان يعنى تصعيد النضال ضد البرجوازية والمخلفات الاقطاعية فى الريف ، ولم يكن جرامشى ينظر الى الصراع الاجتماعى على انه محصور بين البرجوازية، والبروليتاريا فحسب ، بل رآه صراعا ثلاثى الاطراف : البرجوازية، البروليتاريا ، الفلاحين ومعهم الشرائع البرجوازية الصغيرة والفئات الوسيطة ، وانه لايتكون من مواجهات بسيطة بين طبقات متعادية لكنه يتضمن ايضا علاقات قوى متعددة . علاوة على ذلك ادرك جرامشى اهمية المستوى الايديولوجى حيث يدور الصراع بين البرجوازية والبروليتاريا كطبقات اساسية على استقطاب تأييد ودعم الفلاحين والبرجوازية الصغيرة.

يقول جرامشى فى ملاحظاته حول التاريخ الايطالى: " تظهر مجموعة اجتماعية معينة تفوقها بطريقتين : " كسيطرة " سياسية و " كقيادة فكرية واخلاقية " ، ولكى تسيطر على هذه الجماعات الاخرى المعادية لها، فانها تميل الى " تصفيتها " او اخضاعها ولو بالقوة المسلحة، بينما تميل الى قيادة الجماعات المتعاطفة والمتحالفة معها ( باستخدام وسائل فكرية واخلاقية سلمية ) . وعلى تلك المجموعة ان تمارس القيادة حتى قبل ان تستولى على السلطة الحكومية (وهذا احد الشروط الاساسية للاستيلاء على السلطة ) ، اما حينما تمارس السلطة لاحقا فانها تصبح مسيطرة ، وعليها ، حتى ولو كانت السلطة فى قبضتها ، ان تستمر فى ممارسة القيادة ايضا " .<sup>(٣)</sup>

يمثل هذا النص انتقالا من الفهم اللبنيى للهيمنة ، ذلك الذى كان يقف عند حدود التحالفات السياسية، الى مستوى الهيمنة الايديولوجية التى تتطلب تحولا جذريا فى وعى الطبقة العاملة وبنفس الدرجة فى وعى الطبقات الاجتماعية الخليفة ، ان الهيمنة البروليتارية تعنى والحالة هذه اشتغال الايديولوجيا كاسمنت اجتماعى يعمق تماسك الكتلة التاريخية اى ان تصبح ايديولوجية الطبقة العاملة تركيبية تأخذ فى اعتبارها التقاليد التاريخية الفريدة للمجتمع والاسهامات الثقافية لمختلف الحركات الاجتماعية المكونة للكتلة الهيمنة،<sup>(٤)</sup> لا ان تكون ايديولوجيا طبقية نقية تعبر فقط عن المصالح الطبقية للعمال ، ومن هنا اسمى جرامشى تلك العملية الخاصة بالنضال الايديولوجى : " اصلاح الثقافى الاخلاقى " .

لم يكن اهتمام جرامشى بالثقافة الشعبية اذن محض ميل ترفى ثقافى ، وانما فرض عليه ذلك الاهتمام بفعل الشروط الايديولوجية التى حكمت الصراع الطبقي فى ايطاليا فى ذلك الحين. فقد كانت البرجوازية تسعى الى الاخرى لدعم نفسها عبر المساندة الشعبية وتأتى، مثل " القنطورس " الاغريقى الاسطورى بنصفه الحيوانى ونصفه البشرى ، كى تمارس فعاليتها المزدوجة : القوة والاقناع ، السيطرة والهيمنة ، فى حين لا تملك



الطبقة العاملة الا مشروعاتها المستقبلية وطاقاتها النضالية ، وبالتالي فان الطرف المرشح للانتصار هو ذلك الذى يستطيع الهيمنة على الفئات الوسيطة والجماهير الريفية ، وليس هناك من سبيل الى ذلك الا بخلق قبول عام بالتصور الجديد للعالم الذى تمتلكه البروليتاريا.

من هنا ، وجه جرامشى اهتمامه لدراسة الثقافة الشعبية فى ايطاليا ، اذ ان التصور الجديد للعالم لن ينجز الا عبر الجدل مع الثقافات القائمة وسط الجماهير ، وعليه ، فقد بنى مشروعه الايديولوجى الاستراتيجى ، وهو تحطيم نخبة الثقافة وتعميم المعرفة الفلسفية ، بالاجهاز على ذلك الوهم الذى يرى فى الفلسفة شيئا غريبا وصعبا لمجرد انها النشاط الفكرى لفئة من المتخصصين او الفلاسفة المحترفين ، لقد اصبح هم جرامشى اثبات " ان كل البشر فلاسفة " (٥)

بالفعل ، كان جرامشى يرى فى كل الناس فلاسفة وانما بمعنى مختلف عن الفلسفة النظامية للمتخصصين . واطلق من ثم على تلك الفلسفة الملائمة للجميع اسم " الفلسفة العفوية " محددا ثلاثة مجالات لها :

١- اللغة بذاتها التى هى كلية من المقولات والمفاهيم المعينة وليست مجرد جملة من المفردات الحالية من المضمون .

٢- " الحس المشترك " و " الحس السليم " .

٣- الدين الشعبى والنظام الداخلى للمعتقدات ، الخرافات ، والآراء ، وطرق رؤية الاشياء ، والعمل ، التى تجمع معا تحت اسم الفولكلور. (٦)

نستطيع القول ان جرامشى لم يكن يبنى تمييزه بين النخبة والجماهير ثقافيا على قاعدة ثقافة / لا ثقافة ، فكل انسان مهما بلغ تدنى وعيه او كانت طبيعة عمله (ذهنى أو يدوى ) هو فى النهاية مثقف اذ يمتلك تصورا ما للعالم ، انما يضع التعارض بين انواع مختلفة من الثقافة : الثقافة العليا والثقافة البسيطة ، ( " الحس المشترك " او " الفولكلور " ) مع الثقافة الرسمية الخاصة بالفئة الحاكمة او الدولة او المتخصصين ، كما تدخل الاخيرة فى صراع حاد مع الفولكلور.

ان التقسيمات الفرعية التى يصنف فيها جرامشى الثقافة الشعبية كثيرة لدرجة ملفتة ، وبعضها لا يمايز فعليا ، وربما كان اهمها هو ما اسماه " الحس المشترك " الذى تستوعب خصائصه الثقافة الشعبية بكاملها ؛ حيث يمثل تصورا للعالم غير نقدى موجود لدى مختلف البيئات الاجتماعية والثقافية التى تنمى الفردية الاخلاقية للانسان المتوسط " ، (٧) اما سماته الاساسية فيحددها جرامشى فى انه " تصور متشظى ، غير متماسك وغير منطقى ينسجم مع الوضع الاجتماعى والثقافى لحامله من الجماهير " ، (٨) كما يشير فى مكان آخر الى هذا " الحس المشترك " باعتباره " مفهوم ملتبس ، متناقض ، ومتعدد الصور " (٩) ، ومن ثم فهو لا يصلح معيارا لاثبات الحقائق.

من داخل " الحس المشترك " يستخرج جرامشى نواته الطيبة التى تصلح للتطوير ، فالحس المشترك فى

جانبه الايجابى " يطبق مبدأ السببية ، وان يكن ضمنيا فحسب ، ويستطيع التعرف على السبب الحقيقى والتمسك به ، ولا ينحرف عن ذلك متأثرا بلفو الميتافيزيقا وعمقها وعلميتها الزائفتين " (١٠) وتلعب تلك النواة ، او " الحس السليم " - وفقا للتعبيرات الجرامشية - الدور الاهم فى التغلب على الانفعالات البهيمية والبدائية لدى الجماهير من خلال دفع نشاطهم فى اتجاه ايجابى ، وتصبح مهمة المثقف العضوى للطبقة العاملة هى جعل هذه النواة اكثر توحدا وقاسكا ، والبدء منها لخلق " حس مشترك " جديد يتجذر فى الوعى الشعبى " بنفس الصلابة والطبيعة الآمرة التى للمعتقدات التقليدية " . (١١)

لكن على الرغم من المقاطع العديدة التى تحدث فيها جرامشى عن وجود عناصر جيدة فى الفولكلور او " الحس المشترك " ، وهى مقاطع موضوع استشهاد دائم من قبل اصحاب رأى القائل بشعبوية جرامشى ، الا ان التقييم السائد فى كتاباته حول الثقافة الشعبية كان سلبيا ، ويعرض الباحث الايطالى " البرتو ماريا كيريسى " تصنيفا اجماليا للتعارضات التى يقيّمها جرامشى بين خصائص الثقافة الفولكلورية الشعبية وثقافة النخبة ( الثقافة المتخصصة ) ، وهو تعارض يماثل ذلك القائم بين الطبقات الخاضعة والطبقة المهيمنة كالتالى (١٢)

الثقافة المتخصصة	الثقافة الفولكلورية
تصور للعالم ايجابى	تصور للعالم سلبى
مهيمنة	خاضعة
عالة	بسيطة
مركب عضوى	مركب غير عضوى
تنظيم داخلى موحد	تنظيم داخلى متشظى
اصيلة	زائفة
صریحة	تضمنية
اما من حيث مواقعها الاجتماعية وفعاليتها فالاثنتان احتماليتان :	
رجعية - تقديمية	رجعية - تقديمية
فعالة - غير فعالة.	فعالة - غير فعالة

ويخلص " كيريس " الى ان ملاحظات جرامشى على الفولكلور ذات طبيعة قطعية ، والقطعى نادرا ما يكون موضوعيا. وحتى لو كان جرامشى قد عدل احيانا وبشكل عارض تلك الاحكام وأبدى تقييما ايجابيا للفولكلور من زوايا معينة، فان ذلك لا يغير من تقييّمه السلبى العام له. (١٣)

ونرى نحن ان ذلك الموقف الجرامشى من الثقافة الشعبية والفولكلور يعود الى سببين اساسيين :اولهما انه عادة ما كان يخلط بين مادة الفولكلور كما هى ، وتصور العالم التى تعبر عنه ، فكان تشوش المادة

ونبعثها واختلاطها يخفى عن عينه تماسك تصور العالم المتضمن فيها وتقدمه من نواح عديدة.  
ثانيا ان الهم السياسى لدى جرامشى كان طاغيا بحيث جعل ابحاثه فى موضوعات الثقافة الشعبية مبتسرة ومتعجلة ، يسودها الطابع الاستهدافى الذى كان يدفع به عادة للانتقال السريع الى وضع خطط وتوصيات لتطوير تلك الثقافة بحيث تتطابق مع الوعى الصحيح كما كان يتصوره آنذاك.  
لقد كان جرامشى مرواحا بين التعامل مع الماركسية كفلسفة ناجزة وتصور للعالم يصلح لان يحل محل الثقافة الشعبية بان تصبح هى ذاتها الثقافة الشعبية المستهدفة ، وبين الاستفادة من العناصر المتقدمة فى "الحس المشترك" بادماجها فى تصور جديد للعالم . لكن هناك بعض النصوص تشير الى انه كان يميل الى الحل الاول حيث يرى ان الجماهير " عندما تنجح فى نقد وتجاوز الحس المشترك " فانها عن طريق ذلك تقبل الفلسفة الجديدة «يقصد فلسفة البراكسبى» .<sup>(١٤)</sup>

لاشك ان طرح جرامشى الخاص بضرورة نقد " الحس المشترك " الشعبى وتخليصه من عناصره السلبية والرجعية طرح صحيح فى جوهره ، لكنه يتسم رغم ذلك بالعمومية ويقصر عن ان يدخلنا فى قلب عملية الهيمنة على الثقافة الشعبية ، ان خلق ثقافة جديدة متطورة يستلزم فى رأينا القيام بدراسة جادة لما هو قائم من معطيات معرفية لدى الجماهير ، وتحجى الاليات الداخلية التى تحكم عملية انتاج الثقافة الشعبية وكذا الاليات المستترة للهيمنة الايديولوجية التى تمارسها الثقافة الحاكمة واليات القبول او المقاومة التى تبديها الجماهير الشعبية للهيمنة .

لايتسع المجال هنا لانجاز تلك المهمة المعقدة ، كما انها تتطلب جهدا جماعيا ، او لعله جهد مثقف عضوى لاتعتقد فى وجوده حتى الان ، لكن ما نستطيع تقديمه هنا هو مناقشة مفهوم الهيمنة الجرامشى ، وتوسيع مداه واختباره بشكل اولى على موضوعة التدين الشعبى بشكل خاص.

### الهيمنة كتمفصل للخطابات

اشرنا قبلا ان جرامشى قد وسع مفهوم الهيمنة اللينينى من مجرد تصور لبناء التحالفات السياسية الى اطار اوسع للهيمنة السياسية والايديولوجية والاخلاقية، بمعنى تسييد تصور طبقة اجتماعية اساسية وسط جماهير طبقات وفئات وسطية خاضعة وادواتية كان جرامشى يسميها " الشعب " ، ولقد جعل جرامشى الممارسة الهيمنية مفتوحة وممكنة للطبقات الاساسية فقط ، ومن هنا اصبح يرى الصراع هيمنيا ، الا ان ذلك المفهوم ظل فى حيز الاطر العامة ، برغم محوريته عند جرامشى ، وظل معتبرا كفعالية خارجية يمكن ممارستها دون عوائق كبيرة ، اللهم الا تلك التى تخلقها الطبقات المتصارعة ، او صلابة وتحجر الثقافة الشعبية المطروحة للهيمنة. كما ان جرامشى استمر يعتقد فى وجود تصور نهائى ومكتمل للعالم ، ولد مع الماركسية ، او هو الماركسية ذاتها ، ستصله الطبقة العاملة يوما وتتطابق معه - وهو ما طوره لوكاتش فيما بعد فى مفهوم



الوعى الممكن - ووفقا لهذا التصور يصبح على كل مفردات " الحس السليم " الشعبية الدخول فى ذلك النسق لاغير.

يفتح " لاكلو " و " شانتال موف " امكانية جديدة لتخليص مفهوم الهيمنة من تلك الشوائب الهيكلية التى كانت لابد ان توجد لدى جرامشى ، ان مفهوم الهيمنة فى رأيهما ، قد ظهر نتيجة للاحتياج الى ملء فجوة انفتحت فى سلسلة الضرورة التاريخية. لا يستدعى المفهوم من اجل اعادة انتاج علاقات مستقرة قديمة وانما يلج الى كلبة غائبة ، والى محاولات مختلفة لاعادة توليف العلاقات بين الطبقات توليفا مبتكرا يسمع للنضالات الطبقة ان تكتسب معناها ، وللقوى التاريخية ان تمنح كامل ايجابيتها. (١٦)

وفقا لهذا التصور يصبح المجال العام لظهور الهيمنة هو ذلك الذى لا توجد فيه عناصر ايديولوجية متبلورة بشكل نهائى ، اذ لن يكون هناك ممارسة هيمنية على الاطلاق فى نظام مغلق من العلاقات المحددة والمحسومة، بل لابد من وجود عناصر " طافية " لم تتحدد هويتها كى تستطيع اقامة علاقات هيمنية مع عناصر " طافية " مثيلة فى نظام آخر فانهدام هذه العناصر الحرة غير المتبلورة يجعل من المستحيل حدوث اى تفصل ، حيث سيبطر مبدأ التكرار على اية ممارسة داخل النظامين ولن يكون هناك شىء للهيمنة، (١٧) اذ تفترض الهيمنة توفر خاصية الانفتاح الاجتماعى وعدم الاكتمال.

انفتاح البنية هذا وعدم تبلور عناصرها نراه شرطا اساسيا لحدوث الهيمنة ، وليس ذلك وقفا على النظام الثقافى الخاضع للهيمنة او المستهدف ، بل ينطبق ايضا على النظام الساعى لها ، وعليه لا يجب النظر الى البنية الايديولوجية للطبقة العاملة باعتبارها بنية مغلقة مكتملة متبلورة العناصر ، والا فلن تستطيع التفاعل مع العناصر المتقدمة فى الثقافة الشعبية التى هى بطبيعتها مفتوحة للهيمنة سواء امام الايديولوجيا الماركسية او ايديولوجيا الطبقة المسيطرة ، وربما يفسر ذلك نجاح بعض النظم البرجوازية الشعبية فى العالم الثالث فى التفاعل مع الفكريات الشعبية فى بلدانها ، والهيمنة عليها ، فكانت الايديولوجية الناصرية مهيمنة بالفعل فى مصر ، ولم يكن لجوء النظام الناصرى للعنف موجهها الا للقيادات السياسية المعارضة فى حين كانت الجماهير منضوية تماما تحت ايديولوجيته التى التقت بالعديد من العناصر الثقافية لدى الشرائح البرجوازية الصغيرة و الفلاحية وحتى بعض قطاعات الطبقة العاملة ، الانكى هو تمكن الايديولوجية الناصرية من الهيمنة على فكر منظمات ماركسية واستيعاب كثير من قياداتها.

### الخطاب الشعبى حول الدين واحتمالات الهيمنة

على عكس مايرى الكثيرون ، يبدو انفتاح البنية الثقافية الشعبية غير موقوف فقط على مكوناتها المرنة، بل ان اكثر المكونات صلابة فى الظاهر ، واعنى هنا خطابها الدينى ، منفتح كذلك وقابل للاتقاء والتبلور على قاعدة نظم ثقافية مغايرة ، وادعى ان ذلك الخطاب الدينى الشعبى فى مصر لم يخضع حتى الآن

لهيمنة النص الدينى ، لا المؤسسى منه ولا « الجهادى » .

علينا بداية أن نفرق بين التعاطف الشعبى مع حاملى النص الدين وبين حضور الدين فى الخطاب الشعبى كأحد مكوناته . فالتعاطف موقف يكون عادة مؤقتا ومرهونا بموازن للقوى السياسية والأيدىولوجية تسمح للقوى الاسلامية بتغذية عنصر الهوية داخل الثقافة الشعبية وذلك باعطاء العدو الخارجى صورة العدو الدينى . لكن ذلك لا يعنى أن الخطاب الشعبى قد أصبح مخترقا بالنص الدينى أو أنه قد بدل هيكله ليتمحور حول العنصر الدينى . فذلك التغيير فى بنية الخطاب تستلزم تعدد العناصر التى يتم فصل فيها مع الخطاب النصى الدينى . ولا نبالغ اذا قلنا أن الخطاب الشعبى حول الدين يتميز تماما عن الدين النصى ، وهى قضية لحظها جرامشى فى معرض نقده لكتاب بوخارين « المادية التاريخية : كتيب شعبى فى علم الاجتماع الماركسى » لكونه يبنى ضمنا على افتراض أن الأنظمة الكبرى للفلسفة التقليدية ودين زعماء الأكلبروس - أى تصور العالم الخاص بالمفكرين والثقافة العالية - تتعارض مع تطوير فلسفة أصيلة للجماهير الشعبية . وفى المقابل يؤكد جرامشى أن تلك الأنظمة « غير معروفة لدى العامة . وليس لها تأثير مباشر على طريقتهم فى التفكير والفعل » <sup>(١٨)</sup> ويحدد نوعية تأثيرها بأنها سياسية خارجية ، فى تمييز واضح ، لم يكتمل للأسف ، بين آليات الهيمنة الخارجية والاختراق الداخلى للثقافة فيقول : « ان هذه الأنظمة تؤثر فى الجماهير الشعبية كقوة سياسية خارجية ، وكعنصر من قوة تماسك قمارسها الطبقات الحاكمة ، وعلى ذلك كعنصر اخضاع لهيمنة خارجية بعد ذلك من التفكير الأصيل للجماهير الشعبية باتجاه سلبى دون أن يكون لها ما للخميرة الحيوية من تأثير ايجابى على التحول الداخلى لما تفكر فيه الجماهير بشكل جنينى ومشوه حول العالم والحياة . <sup>(١٩)</sup>

ان أهمية هذا النص ، تكمن فى اشارته الى وجود نوعين من الهيمنة : هيمنة بالسلب وغالبا ما لا تكون ايدىولوجية وانما سياسية ، تمنع الجماهير من ابراز الجوانب الاصلية فى تصورهما عن العالم فلا تصبح الجماهير عاملة لتصورات ومقولات الطبقات المسيطرة بشكل مباشر ، وانما تكون مكبله خارجيا ومحاطة بالسلبية التواكل والعجز أى أن العناصر الايجابية فى ثقافتها تصبح مشلولة وعاجزة عن الحركة ولكنها موجودة ، أما لهيمنة الايجابية التى لم يشر جرامشى الى طبيعتها وآلياتها فهى تضع أكثر من احتمال حسب القوى لساعية للهيمنة كما تأخذ أكثر من شكل :

#### ١- طبقات مهيمنة رجعية

أ- تفعيل العناصر السلبية والرجعية فى الفكرات الشعبية بالتمفصل معها .

ب - تحجيم العناصر التقدمية والايجابية .

ج - تصدير مقولات متخاذلة الى الخطاب الشعبى .

١- طبقات مهيمنة بديل (تقدمية) .

أ- تفعيل العناصر الايجابية .

ب- تحجيم العناصر السلبية والرجعية.

ج- تصدير مقولات نضالية الى الخطاب الشعبى.

واذا ما أخذنا بالتراتبية التى يشير اليها جرامشى مرارا فى تصنيفه لأنماط رؤية العالم لدى الطبقات الاجتماعية، والتى يقع اذناها قريبا من البنية التحتية، وفى حين يزداد التعقيد كلما اتجهنا صعودا حتى نصل الى الثقافة العالية والفلسفة والتخصص العلمى، اذا اخذنا بتلك التراتبية فان الفولكلور أو الثقافة الشعبية تصبح من ثم أكثر تلك الأنماط تأثرا بالتحويلات المباشرة فى البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج، لا معنى ذلك أن مرونتها وتحولاتها أعلى، لكنها تغذى عناصر براجماتية وطبيعانية موجودة لديها بالفعل. وهذا يعنى انفتاحها الداخلى وليس كما يرى كثير من الباحثين أنها تتسم بالثبات والاستاتيكية، انها لا تصبح بنية مغلقة، ويقدر من الدراسة العلمية لعناصرها التى تتضخم يمكنها أن تصبح دالة فى التغير الاجتماعى والاقتصادى. أنها لا تستوعب التغيرات وتفرضها فى شكل عناصر ثقافية جديدة، وانما نظرا لثرائها بالعناصر المتشظية، فإنها تولى من شأن بعض هذه العناصر لتجعلها عناصر حاکمة أو تمنحها موقعا أكثر مركزية.

ولعل ذلك الاقتراب من البنية التحتية يبرز بوضوح فى التدين الفلاحى، وهو الأمر الذى استرعى انتباه الاثنوبولوجى «أريك وولف»، ففى معرض تمييزه بين الدين «النخبوى» والفلاحى يرى انه بينما يركز الدين الفلاحى على الفرد ومروره خلال سلسلة من الأحداث مثل الولادة والختان والبلوغ والزواج والموت، فان تفسيرات النظام الأعلى «الدين العالى» لهذه الاحداث المتعلقة بدورة الحياة تستقر فى مصطلحات مجردة تعتبرها محطات فى الطريق على المسار الانسانى بين الحياة والموت. واذا كان الدين الفلاحى يشغل بدوره اعادة تجديد الحياة الزراعية وحماية المحاصيل ضد الهجمات العشوائية لقوى الطبيعة، فان تفسير النظام الاعلى يقوم على تجديد موضوع الحياة والموت، وفى حين يتوجب على الدين الفلاحى مواجهة الفوضى والمعاناة السائدة بين أفراد معينين ينتمون الى مجموعة اجتماعية ملموسة «على الأرض»، فان تفسير النظام الأعلى يقرأ تلك الأحداث المؤسفة باعتبارها من وحى الشيطان.<sup>(٢٠)</sup>

ويحدد وولف السمة الأساسية للتدين الفلاحى فى كونه «ذا طابع نفعى ومعنوى لكنه ليس تساؤلها»<sup>(٢١)</sup> لكنه يسقط فى الرؤية الاستشراقية عندما يصفه بالجمود حيث يرى أن الجماعة الفلاحية لا تقوم غالبا بالتجديد الدينى وانه لا بد من مرور مدة طويلة قبل أن يتبنى الفلاحون مفاهيم وطقوس الصنفة الدينية الجديدة. فيظل الفلاحون محتفظين بأشكال تقليدية من الدين فى حين تتبنى الصنفة الاتساق الدينية الجديدة الأوسع مجالا وتطبيقها، وينبع هذا الفهم المغلوط لوولف من مطابقة بين التجديد وتعقد البنية الدينية فى استجابته لمتطلبات الحياة الاجتماعية، فيرى أن الدين الفلاحى يظل «مستوعبا فى متطلبات نسقة الاجتماعى الأضيق فى حين يستجيب الدين المتخصص لمتطلبات أوسع. وليس ذلك لأن الفلاح غير مبدع أيديولوجيا ولكن لأنه محدود فى ابداعه بالمستوى البدائى للتفسير»<sup>(٢٢)</sup> لكن ما لم يفتن اليه «وولف» هو أنه ضيق



المجال الاجتماعي للفلاح لا يعنى ضيق أو انغلاق أو جمود معتقداته الدينية، فالاحتياجات الاجتماعية والاقتصادية الملحة تجعل الدين الفلاحى منفتحاً على تصورات أسطورية وطقوسية قديمة يستدعيها عندما تدفعه الحاجة إليها، ويتقصر معتقده الدينى عن تفسير الظاهرة أو سد الاحتياج، هذا من ناحية. كما يفتح أيضاً على تفسيرات براجماتية متغيرة تتلائم مع الاحتياجات الجديدة من ناحية ثانية، أما ما يراه وولف بشأن انفتاح وتجدد دين الصفوة فهو لا يعدو فى كثير من الأحيان تأويلات شكلية جديدة لذات المعتقد القديم، أو تعدد فى أشكال الخطاب الدينى مع ثبات مضمونه الرجعى بحكم توجهه الى فئات اجتماعية مختلفة فى المدينة يستهدف محاورتها حول تفسير دين واحد للمشكلات الاجتماعية، حتى وإن كانت هناك أكثر من صيغة له.

لا يتعد هذا التصور كثيراً عن تصورات جرامشى الذى يشير الى وجود تمييزات داخل الدين، «فكل دين، حتى الكاثوليكية (...) هو فى الحقيقة عديد من الأديان المتمايزة وغالباً المتناقضة، فهناك كاثوليكية للفلاحين، وواحدة للبرجوازية الصغيرة وعمال المدن، وواحدة للنساء، وواحدة للمفكرين»<sup>(٢٣)</sup>

لكن الكنيسة، والأديان الكبرى على العموم، تستشعر الاحتياج كما يقول جرامشى «لوحدة مذهبية بين كل الجماهير صاحبة العقيدة. وتناضل لتأكيد أن الشرائع المثقفة العليا لم تعد منفصلة عن الدنيا، وكانت الكنيسة الرومانية جادة للغاية فى النضال من أجل منع التشكل «الرسمى» لدينيين، أحدهما «للمثقفين» والآخر «للأرواح البسيطة»<sup>(٢٤)</sup> هناك تنوع كبير فى موقف الديانات الكبرى فى سعيها للهيمنة على الدين الشعبى. فالدين الإسلامى على سبيل المثال، خاصة فى شقه السنى الذى يعتمد تمييزاً واضحاً بين العامة والخاصة، يقوم على مدى الإلمام بالعقيدة. وكان لكتابات أبى حامد الغزالى الدور الأهم فى تكريس ذلك التمييز فى مؤلفة الرئيسى «أحياء علوم الدين» حيث تعنى الخاصة عنده أولئك المتعمقين فى معرفتهم الدينية، النخبة الدينية الموهوبة، أما العامة فتعنى لديه البسطاء من الناس الذين لا يرون من الدين إلا وجهه الخارجى فقط. والحفاظ على تلك المسافة كان مهمة المؤسسة الدينية التى لم تحاول جرح المسافة لما يعنيه ذلك من قبيح الحدود الحصينة التى تمنع المتخصص الدينى موقعه الامتيازى فى البناء الاجتماعى. وكان عنصر اللغة يعمق تلك المسافة ويجعل تأويل النص الدينى مقصوراً على الصفوة، حيث تحولت اللغة الى سياق ملفز يعمق تلك المسافة ويجعل تأويل النص الدينى مقصوراً على الصفوة بتحول اللغة الى سياق ملفز يعمق انفصاله يوماً عن الجماهير الشعبية (يشبه ذلك استخدام اللاتينية فى النص الدينى الكاثولى المعزول عن الجماهير). ولما كان من الضرورى فى هذا الوقت اختراق الخطاب الشعبى، فقد بذلت محاولات مرهقة عبر حلول متنوعة لموازنة تلك المعادلة الصعبة: الحفاظ على ديمومة الاتصال، واختراق الخطاب الشعبى، فكان ذلك باعاً على تخليق ذلك المثقف الدينى المتوسط الذى يمتلك آليات النفاذ ويستطيع تحويل الثقافة الدينية الى لغة مبسطة، ديمابوجية (الشيخ الشعراوى) يقف وراءها جهازاً اعلامى ضخماً.

عادة ما لا يستطيع الخطاب الدين النص التمثيل مع الخطاب الشعبي حول الدين الا في نقاط محدودة. لكن ينبغي الإشارة هنا إلى وجود تنوعات داخل تفسيرات الدين النص تجعله أقرب أو أبعد عن الخطاب الشعبي، فالاسلام الشيعي يجد عدة نقاط التقاء وتمفصل مع الدين الشعبي مما يوسع قاعدته الجماهيرية أي أنه مهيم فعلياً، ولعل هذا يفسر نجاح الكوادر الدينية الشيعة والايروانية في قيادة شعبها ضد نظام الشاه، وذلك بتمفصله مع «المهدوية» الموجودة في الفكرات الشعبية، فالشيعة المستندة إلى مذهب «الامامة الاثنى عشرية» تلتقي مع الفكرة المهدوية، والخطابين الشيعي والشعبي مفتوحين، فالخطاب الشيعي مفتوح لاجتهادات الامة واستنتاجاتهم الشخصية حيث يتملكون- نيابة عن الامام الغائب - حق اصدار الفتاوى والفصل في المسائل الأساسية والقانونية في الشريعة، بينما تغيب تلك المزية عن رجال الدين السنيين حيث اغلقت ابواب الاجتهاد أمامهم منذ القرن العاشر الميلادي مع استقرار أسس المذاهب السنية الاربعة، ولا يستطيع علماء السنه تفسير المسائل الدينية واصدار الفتاوى الا على قاعدة القياس . ويتجلى ذلك في الاستجابات المتنوعة التي تعطيها الجماهير الشعبية لكلا الدينين، فهجوم وزير الاعلام الايراني على آية الله خميني في جريدة «اطلاعات» أسهم في دفع الانتفاضة الشعبية التي أدت إلى سقوط نظام الشاه عام ١٩٧٩، فيما لم يؤد هجوم السادات في مصر على علماء الدين وسبهم علناً في وسائل الاعلام الا إلى اغتياله على يد أحد أعضاء الجماعات الدينية وفي عرله كاملة عن تدخل الجماهير الشعبية.

### آليات مقاومة الهيمنة في الخطاب الشعبي حول الدين

لن نتناول هنا سوى حالة الخطاب الشعبي في مصر، أما امكانية تعميم الفرضيات التي نطرحها فتلك مهمة أخرى تستلزم توفر مواد ودراسات حول مجتمعات أخرى، على الأقل في البلدان العربية، وهو أمر ليس في متناول الباحث الآن. وطرحنا كالتالي :

١- اذا كان للنص الديني المؤسسي (القرآن والحديث) من فعالية، فهي لا تتجاوز الحوار الصراعى بين التيارات التي تمتلك رؤية نظامية مفلسفة، والتي تعتمد النص معياراً للحقيقة. وتقيم من ثم علاقة تضمينية معه تزداد مصداقيتها بازدياد المساحة التي تفتحها للنص المؤسس في خطابها وان اختلفت في تأويله وتوظيفه. لكن النص المؤسس هذا تتناقض فعاليته وبالتالي وظيفته اذا ما انتقلنا إلى الذهنية والخطاب الشعبي الذي لا يصله النص الا مهشماً. بعد أن يمر «بفلاترو» عديدة (سلطوية أو جهادية). وهنا يجب ان نأخذ في الاعتبار حقيقتين على درجة عالية من الأهمية: ان الرؤية الشعبية غير نظامية وغير مفلسفة ومتشعبة كما يقول جرامشى، لذا فانها انتقادية في استيعابها للخطاب الديني النصي. وقادرة على تغيير موقعه داخلها حسب تغير الشروط الاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية بحيث يلعب ادواراً مختلفة تبعاً

لاختلاف الشروط. الامر الثانى ان تفشى الامة بمعناها الحرفى بين أكثر من ثلاثة ارباع الشعب المصرى، أى مجمل كادحيه، انما تؤثر فى أشكال استيعاب النص الدينى الفصيح والعالم.

٢- يمتلك الخطاب الشعبى حول الدين امكانيات مراوغة عالية منعت اختراقه من قبل الخطاب الدينى النصى حتى الآن، فهو:

\* ضد البدايات العلنية: اذ لا يحضر الدينى فى الخطاب الشعبى محاطا بطقوس البداية المقررة. واذا كان اخضاع أى خطاب يبدأ بالزامه بعلنية البداية او كما يقول «فوكو»، ان المؤسسة تحيط البدايات بهالة من الاهتمام والصمت وتفرض عليها اشكالا أضفى عليها طابع طقوس. كما لو كانت تريد اثاره الانتباه اليه من بعيد»<sup>(٢٥)</sup> نقول اذا كانت البداية نوعا من الاخضاع فان الدين الشعبى ينزلق الى داخل خطابه دون أن يشير الانتباه فيأتى فى سياق الحكى، المثل ، الموال ، الأغنية، وحتى النكتة وألعاب الأطفال ، ومن ثم يتحاشى أن يصنف كخطاب دينى ملتزم (متمثل) أو مارق .

- بغير ذات منتجة : أى بغير مؤلف يسند اليه الخطاب . ان غياب المؤلف يصعب مهمة محاكمة الخطاب الشعبى حول الدين.

- يتحاشى مبدأ التعليق أى اعادة انتاج النص، الدينى: يرفض الخطاب الشعبى ان يتضمن بأى صورة من الصور الخطاب الدينى النصى واذا ما استحضره فانه يجئ به فى شكل يفقده قوته وسلطته المرجعية ويجرده من بهائه الدينى وقديسيته (ترد الآيات الدينية فى اغنيات المديح والذكر على شاكلة الأغاني العاطفية).

- استعداد الدائم لاختراق قائمة المنوعات الدينية: يأتى النص الدينى، حاملا لخريطة الواجب والمنوع والممكن. وعلى الرغم من الالتزام الظاهرى من جانب كافة الطبقات الاجتماعية، الا أن الذهنية الشعبية تنفتح على شروط وجودها الاجتماعى الخاصة التى لا تستجيب بالكامل للقائمة الالزامية المفروضة من أعلى، وتسهل لا نظامية الخطاب الشعبى تلك المراوغة حيث يمكن أن يحضر المروق والتمرد فى أقسام من الخطاب الشعبى الاحتفالية المفتوحة غير الخاضعة للمراقبة.

٣- لا يعنى هذا أن الخطاب الشعبى، بما فيه شقة الدينى، مستعصى على الهيمنة، وانما المقصود من كل ماذكرته انه على استعداد للتمفصل مع خطابات تحتوى على تلك العناصر الطائفية المستعدة للتمفصل والالتقاء، وهذا ما لم يحدث حتى الآن، فلقد فشلت ايدولوجيا التنوير الليبرالية الغربية فى الهيمنة على الجماهير الشعبية، بل ولم يطرح الخطاب الليبرالى على نفسه تلك المهمة، فهو خطاب راض بنخبوته مكتف بها. كما فشل الخطاب الماركسى فى تلك المهمة، بل كان هو ذاته خاضعا للخطاب الليبرالى.

لم يعد ممكنا الا أن ندخل فى صلب ومضامين الخطاب الشعبى، وهو ما لا تحتمله الورقة كما أشرنا. الا إننا نود أن نشير فى النهاية الى ضرورة وضع الثقافة الشعبية مرة ثانية كموضوع للدراسة الجادة. وهذا يعنى ضرورة اشتراك مجالات معرفية عديدة لا تقتصر على علماء الاجتماع أو الفولكلور أو الانثروبولوجيا. فكما



يقول جرامشى، يجب أن نأخذ الثقافة الشعبية بجدية، ولن يكون ذلك متاحا الا اذا تخلص المثقفون من ذلك الافتراق الواضح فى مساراتهم. فالملاحظ حتى الآن، خاصة فى مصر، ان كل مجموعة منغلقة على ذاتها، السياسيون ، علماء الاجتماعى .. الخ، واذا ما جمعتهم الأزمة وطالتهم فأثما باعتبارهم فئة اجتماعية تعاني أوضاعا اقتصادية صعبة لا أكثر، لكنها لم تدفعهم يوما الى الحوار ونقد الأزمة باستخدام شبكة مركبة من الادوات العلمية التى فى متناول أيديهم. مما أدى الى أن أزمة علاقاتهم «بالشعب» تطرح متجاوزة لا متجادلة. وكأن كل جانب منها منفصل وقائم بذاته. فالدراسات حول الثقافة الشعبية لم تخرج من الأروقة الاكاديمية، فى حين يطرح السياسيون قضايا الديمقراطية والحريات وصعود الجماعات الدينية الأصولية، وكأن هذه لا تتعالق مع تلك على أى مستوى، وكأن الشعب الذى يدرسه الاكاديميون ليس هو نفسه الشعب المطروح عليه أن يكون فاعلا فى التغيير السياسى. أخيرا، كأن القوى التقدمية ستحسم معركتها مع القوى الدينية الأصولية عبر الصراع المباشر معها، ودون احتياج لتدخل الجماهير الشعبية

### الهوامش

- 1- Roger Simon, Gramsci 's Political Thought, Lowrence and Wishart, London, 1982- P. 46-
- 2- Ibid , P 47-.
- 3- Antonio Gramsci, Selections from Prison Natebooks , edited and translated by : Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Lawrence and Wishart, London , 1978, P. 57-58
- 4- Roger Simon, O P . cit, P. 25-.
- 5- Antonio Gramsci, O P . cit, P. 323-.
- 6- Ibid
- 7- Ibid , P.9
- 8 - Ibid,
- 9- Ibid, P. 423-.
- 10- Ibid , P. 348-.
- 11- Ibid, p.

- 12- Alberto Maria Cirese, "Gramsci's Observations on Folklore Showstack Sasson (ed), Approaches to Gramsci. Writers and Readers, London, 1982- pp 212- 247-
- 13- Ibid. P. 218-.
- 14- Antonio Gramsci, O P. cit. P. 240-
- 15- Alberto Marid Cirese, O P. cit, p. 214-.
- 16- Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, Hegemony and socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics, Verso , London, 1985. P. 134-
- 17- Ibid, P. 134-.
- 18- Antonio Gramsci, OP. cit, p. 420-
- 19- Ibid.
- 20- Eric R. Wolf, Peasants, Prentice Hall, New Jersey, 1960-, P 10-1
- 21- Ibid, p 100-
- 22- Eric R. Wolf, OP. cit, P 103-
- 23- Antonio Gramsci, OP. cit, P 240-
- 24- Ibid, P. 328-

٢٥- مشيل فوكو ، نظام الخطاب ، ترجمة محمد سبيلا ، دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٨.

## منظور جرامشي للغة والادب

" ليس فرحك باعاجيب المدينة السبع او السبعين وانما بالجواب الذي تقدمه عن تساؤلك "

ايتالو كالفينو ، المدن اللامرئية

مايقوله كالفينو عن المدينة يصدق اكثر على الكتابة الجرامشية ، فهي لا تفرحنا عبر بيان سلاستها الاسلوبية او دقة تعريفاتها النظرية او تقسيمات مواضيعها الموسوعية، بقدر ما تفرحنا لانها ترد على اسئلتنا القائمة والمطروحة بشكل ملح ، اى انها نصوص يمكن الدخول معها فى حوار لانها تعالج قضايا تهمنى ؛ فبالرغم من انها كتبت قبل اكثر من نصف قرن فى ايطاليا ، الا ان الهموم والطموحات والمساجلات التى تحتويها تبدو لى موازية لهمومنا العربية والامية اليوم ، على الاقل فى مجال تخصصى : الادب . لقد عالج جرامشى بشكل مقالات صحفية وخواطر سجن وعروض كتب مواضيع مثل العامية والفصحى ، الحداثة والتراث ، الثقافة المكتوبة والمأثورات الشفوية ، جماليات التلقى ، الخصوصية والعالمية ، ثقافة المدينة والريف ، التفرين والمعلبة ، المثقف والجمهور ، الادب الرفيع والادب الشعبى ... الخ . وبالرغم من ان كتابة جرامشى تتميز بالسهولة، الا انه لم يصفها فى اطروحة اكاديمية او كتاب جامع مانع ، بل فى مقطوعات متناثرة تتطلب استدعاء السياق الاشمل لكتابتها والتأمل فى دلالاتها .

ومع ان جرامشى يشير فى كتاباته قضايا مازالت معلقة، وفى اشد الاهمية لدارسى اللغة والادب والنقد،



الا ان الانشغال بجرامشى انصب اكثر على كتاباته السياسية والثقافية العامة وعلى مصطلحات له شاعت واندرجت على كل لسان مثل : الهيمنة والكتلة التاريخية والمثقف العضوى .... الخ . وبقيت كتاباته فى حقل اللغة والادب مغمورة ، وانا ازعم ان الكشف عنها سيضىء لنا دروبا تبدو الان مسدودة وملتبسة فى ميدان النقد الادبى ، كما ازعم ان فهمنا لتصوير جرامشى للغة سيلقى مزيدا من الضوء على مفاهيمه السياسية البحت . وقد يرجع هذا الفتور الى اعتبار قضايا الالسنية والادبية ثانوية عند المفكرين الماركسيين الذين عكفوا على قراءة جرامشى ، مع ان اللغة وقضاياها كانت محورية فى فكر جرامشى بالاضافة الى ان سيرة جرامشى نفسها تكشف عن تركيزه على اللغة واشكالياتها حيث تخصص فى الجامعة فى علم اللغة التاريخى وان لم يكمل اطروحته لانشغاله بالسياسة . كما ان المحور الرئيسى والموضوع الذى يحتل اكثر مساحة فى دفاتر السجن هو الادب . وقد كتب رسالة بعد اعتقاله بتاريخ ١٩٢٧/٣/١٩ موجهة الى اخت زوجته تاتيانا شوخت يعلمها بخطته لدفاتر السجن التى يريد ان يكتبها لتبقى للمستقبل وكانت تشمل اربعة محاور : المثقفون الايطاليون، الالسنية المقارنة ، مسرح بيرانديللو ، الرواية المسلسلة والذوق الشعبى. (١) ومع ان خطته تعدلت وتغيرت، فالشروع احتفظ بالقضايا المذكورة .

ان منظور جرامشى للغة والادب ينطلق من الاهمية التطبيقية للغة واللهجات العامية فى ايطاليا ، ومن دراسته الجامعية للالسنية ، ومن احتكاكه بالمثقفين والادباء ، ومن تساؤله عن سبب فشل الثورة الاشتراكية فى ايطاليا ، اى لماذا لم تتبن الجماهير الفكر الماركسى ، مع انه الفكر الذى يعمل لصالحها . لقد دفعت هذه العوامل مجتمعة جرامشى الى التركيز على اللغة والادب واعتبرهما حاملين لتصوير للعالم. ولهذا عكف على دراسة الاعمال الادبية واساليب تعليم اللغة وآليات التلقى كى يحول الوعي الجماهيرى تحويلا بناء . وهو فى رصده وتحليله للفنون القولية يقوم فى آن بدراسة البناء الايديولوجى الذى تنطوى عليه وتفسير الاقبال عليها او الانصراف عنها . وهو فى كل هذا لا يبدأ بمسلمات صارمة بل بروح علمية امينة تنتهى احيانا بصيغة سؤال لا تقرير ، كما فى مقالته عن " الفن التعليمى " (٢). وحتى ندرك لماذا خص جرامشى الكلام وادبياته بكل هذا الاهتمام الذى يتجاوز الاهتمام بالفنون الاخرى، علينا ان نعى كونه مهجوما بالقومية الايطالية وواعيا بالولوية للغة فى تجذير وعى وطنى شعبى . ويبدو لى ان هناك ثلاثة مفاهيم مترابطة ومتداخلة عند جرامشى ، لا يمكن فهم واحد منها دون الاخر وهى : اللغة ، القوم ، الادب - وساقوم بتوضيح منظوره لها .

## اللغة

ان اشكاليات اللغة تطرح نفسها فى ايطاليا لان لكل اقليم ، بل لكل ركن من اقليم ، لهجته الايطالية التى قد تستعصى على الاخرين . وقد كان للهجة فلورنسا هيمنة خاصة على اللهجات الاخرى لكونها مستخدمة فى الاعمال الادبية الرقيقة . كما ان الشمال كان اكثر تقدما من الجنوب الايطالى تكنولوجيا

واغنى منه اقتصاديا ولهذا كان للهجة الفلورنسية هبة ونفوذ في اجزاء ايطاليا الاخرى . وقد احس جرامشى وهو " الجنوى " الناشء في جزيرة سردينيا بهذا النقص اللغوى . فبدأ وعيه السياسى من خلال الاحساس بالقهر الاقليمى والطبقى المنعكس في اللغة ، فتبنى الاشتراكية كرد فعل في اول الامر لوضعه (٣) .

وعندما حصل جرامشى على منحة للدراسة الجامعية التحق بكلية الآداب في جامعة تورينو وتخصص في دراسة الالسنية وكان متفوقا ، الا انه فضل التفرغ للعمل السياسى على اتمام اطروحته . وكان استاذ المشرف ماتيو جيوليو بارتولى Matteo Giulio Bartoli (١٨٧٣ - ١٩٤٦) من المنتسبين الى مدرسة الالسنية التاريخية التى كانت ترى ، خلافا للمدرسة الالسنية الوضعية ، ان التحولات اللغوية لا تتم عبر طفرات استثنائية ، وانما من خلال عمليات سيطرة جماعة لغوية تنشر نفوذها على جماعات مجاورة وتابعة كما تفعل لغة المدينة على لغة الريف ، واللغة المعيارية على اللهجة الدارجة ، ولغة الجماعة السائدة على التابعة . وقد قام بارتولى بتقديم مبادئ دراسة كيفية نشوء التجديد وانتشاره وكيف ان الاشكال والكلمات القديمة والمهجورة لا تبقى في المركز وانما في التخوم والمناطق المهجورة . ان اطر هذه المدرسة تشكلت في اوروبا في القرن التاسع عشر وعرفت في تطورها بايطاليا باسم الالسنية الجديدة او الالسنية المكانية ، التى فسرت التحولات اللغوية عبر " اشعاعات التجديد " (٤) .

ويرى الباحث الايطالى فرانكو لوبيبارو ان تصوير جرامشى للعلاقات بين المثقفين والجماهير وبين الثقافة المهيمنة والتابعة مستمد من تصوير الالسنية الجديدة للعلاقات اللغوية بين الاقاليم حيث يستخدم النفوذ لتحقيق القبول عوضا عن السيطرة بالقوة . ان هذه الالسنية بذلك تكون قد شكلت عند جرامشى البنية الفكرية التى جعلته يبلور مفهوم الهيمنة ويميز بين السيطرة بالنفوذ من خلال الكلمة او بالقوة من خلال البندقية . كما ان نفوذ المثقف على الجماهير وبالتالي هيمنة الحزب السياسى باعتباره المثقف الجماعى مستمدة نمطيا من الالسنية (٥) . هذا طبعا لا يلغى وجود مصادر اخرى شكلت هذه المفاهيم او تقاطعت معها عند جرامشى ومنها دور الحزب الشيوعى الطليعى في الماركسية ومفهوم الهيمنة عند لينين وخاصة قبل ثورة اكتوبر ، والذي كان شعارا شائعا قبل ذلك في الحركة الاشتراكية الديمقراطية الروسية (٦) .

لم تكن نظرة جرامشى الى اللهجات المحلية من كلمات واشكال قديمة نظرة حنين ولا تعال وانما كان يرى فيها تفاوتا في التطور التاريخي وكان يطمح الى لغة موحدة في الوطن الايطالى يتناولها ابناؤ الشعب ، ولا يحتكرها ابناؤ الطبقة السائدة ، لانه كان يدرك ان التفاوت اللغوى يعزز الطبقية الاجتماعية . وكان جرامشى داعيا الى تدريس اللغة المعيارية لا اللهجات الاقليمية لان ذلك سيفتح مجالا لابناؤ الاقاليم والطبقة الفقيرة ، فعلم امتلاك اللغة المعيارية يعيق من اللحاق بركب المجتمع عمليا كما ان الاحتفاظ برواسب بدائية في هذه اللهجات يشوش امكانية تصور معاصر وتقدمي للعالم . وكان جرامشى يرى ان الاغراق في المحلية خطر يجب تجاوزه من خلال تحول ثقافى (٧) . ( وبناء على هذا رجب جرامشى احيانا بادبيات مستمدة من خارج ايطاليا

كى تكسر جمود المحلية ) . ولكن جرامشى تبني موقفا معاديا من لغة عالمية لانه كان يرى ان شروطها التاريخية غير واردة وان لغة الاسبرنتو ليست دعوة احمية بل تشكيل اصطناعى لا يركز على تفاعل اجتماعى وانما على رغبة البورجوازية فى الاتصال لغرض متعتها او سفرها او عملها . والمسألة عند جرامشى حتى بالنسبة للغة الايطالية ليست فرض لهجة اقليم توسكانى كما دعا مانتزوني باعتبارها اللغة النقية، وانما هى مسألة تفاعل اجتماعى تقوم فيه المدرسة بدور فعال من اجل التوصل الى لغة واحدة مشتركة لاتضع بعض افراد الوطن فى موقع مفضل عن غيرهم . وقد تبني جرامشى موقف اسكولى الذى دحض مانتزوني مبينا كيف ان " حتى اللغة الوطنية لا يمكن خلقها صناعيا بامر الدولة فاللغة الايطالية تشكلت بنفسها وتشكل بقدر ما تقوم الحياة المشتركة للامة باتصالات متعددة ووطيدة بين مختلف اقسام الامة ، وان انتشار لغة معينة راجع الى الفعالية الانتاجية للكتابات ، والتجارة والتبادل بين الناس الذين يتكلمون هذه اللغة المعينة . ففى القرن الرابع عشر حتى السادس عشر كان لتوسكانى كتاب مثل دانتي وبكاتشيو وببترارك وماكيافيللى وجيو تشاردينى الذين نشروا اللغة التوسكانية . وكان لها اصحاب مصارف ومصانع وحرفيون قاموا بنقل المنتوجات التوسكانية واسماء منتوجاتهم فى كل ايطاليا . وفيما بعد تقلص انتاجها للمصنوعات والكتب وهكذا تقلص انتاجها اللغوى ايضا " (٨) .

نرى مما سبق ومن كتابات اخرى لجرامشى انه لا يرفض مبدأ التوحيد اللغوى فى ايطاليا لانه يرى اهميته ووجود الظروف التاريخية له . اما التوحيد اللغوى الكونى فيرى فيه طوباوية فى غير اوانها، وان كان يعترف ضمنا ان " الوحدة " مطلب فى كل الفعاليات التاريخية (٩) . وهو يرى ان هذا التوحيد لن يتم من فوق وبامر ادارى وانما من خلال هيمنة وتفاعل مستمر وعلى المدى الطويل يعلى من اشكال ولهجات ومصطلحات ويلقى اخرى . ويبدو لى هذا التصور مرتبطا ارتباطا وثيقا بمفهوم محورى عند جرامشى وهو " حرب المواقع " الذى عرفه بانه غزو بطىء ذو نفس طويل يدور فى خنادق مختلفة ويقابله حرب التحرك السريع والهجوم المفاجىء . ويرى جرامشى ان البنية الفوقية قد تعقدت واصبحت اشبه ما يكون بالخنادق الحربية، فهى لا تسقط مرة واحدة بل بفعل تراكمى يقوم بزعزعتها فى مواقع متعددة ومختلفة، ويرى جرامشى ان نجاح هذه الحرب حاسم وان كانت تتطلب درجة عالية من التجانس والصبر (١٠) . ولا بد ان نلاحظ تقاطع هذا التصور مع البات الهيمنة والتحويلات اللغوية فهى لاتتم بين ليلة وضحاها وانما توظف اختراقها التدريجى لشنايا الفكر والتعبير من اجل احداث تغيرات ألسنية ، وهى عندما تتأصل يصعب استئصالها . كما ان تجربة جرامشى الشخصية وقدرته من خلال جهد ارادى وصراع متواتر من تجاوز متعثر للهجة ساردينيا والتعبير بلهجة تورينو ، كما حللها الشاعر والمخرج السينمائى بيير باولو بازوليني (١١) ، تشير الى نقلة لهذا التغلب (على الاتعزال الاقليمى وانخراطه فى الجماعة الاكبر ) من حيز الشخصى الى مجال الجماعى ، فهو يؤسس لمفهوم التجانس الوطنى - الشعبى لا من خلال عقد اجتماعى ولا قمع فوقى بل من خلال هيمنة ذات طابع تقدمى اى تاريخى



## القوم ( الوطن - الشعب )

كان جرامشى لا يكف عن المقارنة ، بل كان يقول عن تخصصه : الالسنية التاريخية انها بالضرورة السنية مقارنة ، فليس هناك حواجز بلا ثغرات بين الشعوب <sup>(١٢)</sup> . وقد لاحظ جرامشى امرين فى التجربة الايطالية: اولهما فشل المد الثورى فيها ، وثانيها تقوقع مثقفها على انفسهم . فحاول ان يفهم جادا سبب الفشل الثورى من جهة وعلاقة هذا الفشل بظاهرة الثقافة الايطالية . فهو لم يعز هذا الفشل لاسباب اقتصادية صرف ، فقد كانت الثورة الروسية مثالا باهرا لما اطلق عليه جرامشى " الثورة ضد رأس المال " ، حيث ان الثورة البلشفية اثبتت خطأ ماركس فى توقعه للثورة الاشتراكية فى الدول الاكثر تقدما صناعيا <sup>(١٣)</sup> . وتوصل جرامشى بعد رصده للتاريخ الايطالى ان هناك حلقة ناقصة فى تطور وطنه التاريخى وهى فشل البورجوازية بعد نشوتها فى ايطاليا فى توحيد الشعب حولها كما حدث فى فرنسا والمانيا مما خلق فى ايطاليا نموا متفاوتا بين الشمال والجنوب واستمر انعزال وتخلف الكثير من الاقاليم عن المشاركة الحقيقية فى الوحدة القومية <sup>(١٤)</sup> . ان نجاح الفاشية فى ايطاليا دفع جرامشى الى التساؤل عن الاسباب الموضوعية والمحلية لذلك فوجد بتحليلاته ان بالاضافة الى محدودية الطبقة العاملة نسبيا فى ايطاليا ووجودها فى منطقة محددة هى الشمال الغربى ، فقد كان لابد لنجاحها ان تشكل تحالفا مع الفلاحين ومثقفى البورجوازية الصغيرة لثقاوم الحلف الكائن بين الصناعيين الشماليين والاقطاعيين الجنوبيين المعزى بقبول البورجوازية الصغيرة ، وهذه هى الكتلة التاريخية التى دعمت الفاشية . وكان جرامشى يرى ضرورة انشاء كتلة تاريخية مضادة تجمع الطبقات التابعة وتبنى استراتيجيتها من منطلق الوطنية الشعبية وغرضها تشكيل ارادة جماعية فالثورة لن تتم الا اذا انتفض الفلاحون ، ولهذا اهتم جرامشى بالثقافة العضوى الذى يمكن ان يقوم بدور تفكيكى للكتلة التاريخية السائدة والتى خدمها المثقف التقليدى بتحريف الطاقات الثورية للشعب من خلال هيمنة ايدولوجيات دينية او رجعية او انعزالية . ورأى جرامشى ان هناك ثغرة فى تطور ايطاليا التاريخى وهى غياب التجانس الثقافى فى ايطاليا والذى كان من المفروض ان تقوم بملئه البورجوازية الصاعدة ، ولكن تعدد اللهجات والقطيعة بين المثقف والجسماء قد ادى الى خلق فراغ . اما فى بقية اوربا فقد قامت الحركة الرومانسية والاصلاح الدينى (البروتستانتية ) بتلاحم بين المثقفين والشعب . ويفسر جرامشى الفشل الايطالى فى خلق قاعدة شعبية ذات طابع قومى متجانس لكون المد البورجوازى فى ايطاليا والذى نشأت بوادره فى عصر النهضة عاجزا عن الهيمنة ومكتفيا بقوته الاقتصادية ومفرزا مثقفين منقطعين عن الشعب . ولهذا يرى جرامشى ان الامة الايطالية كيان قانونى ، اكثر منها واقع ثقافى ومدنى ، يحس بها المثقفون والنخبة الحاكمة ولا يستشعرها العامة ، بل تربط العامة مفهوم " القومى " او " الوطنى " nazionale بالسائد المتحكمم ولذلك ينطوى على تداعيات سلبية <sup>(١٥)</sup> . ولهذا وصله جرامشى بمصطلح شعبى Popolare لكى يعطيه بعدا ايجابيا وجماعيا .

يبدو لي ان مفهوم جرامشى للوطنى - الشعبى كما فى ترجمة تحسين الشيخ على<sup>(١٦)</sup> ، او القومى - الشعبى كما فى ترجمة ضياء مجيد<sup>(١٧)</sup> ، مهم فى استيعاب مايرمى اليه جرامشى فى كتاباته عن الادب . لماذا اصر جرامشى على هذا المصطلح ولماذا قدمه مركبا من كلمتين وموحدا بشارطة ؟ يقول جرامشى ان كلمة وطنى ( او قومى ) nazionale فى اكثر اللغات تكون مترادفة مع شعبى popolare كما فى الروسية والالمانية والفرنسية اما فى ايطاليا فهما متمايزان ويكادان يكونان متضادين :

" فى ايطاليا المصطلح « وطنى » له معنى فى غاية التحديد الايدولوجى ، ولا يتطابق فى اى حال من الاحوال مع « شعبى » ، لان المثقفين فى ايطاليا يعيدون عن الشعب اى عن الامة . وهم مقيدون بتقاليد متحجرة لم تكسرها حركة شعبية قوية او سياسية وطنية ، من القاع . وهذه التقاليد التجريدية تستمد معرفتها من الكتب ... [ ولهذا ] فدلالة " وطنى " ترتبط فى ايطاليا ذهنيا بهذه التقاليد [ المشار اليها ] . وهكذا نجد استسهالا غبيا وخطيرا يصف كل ما يبتعد عن المفهوم التنقيبى البالى التى تتصف بها هذه التقاليد بمصطلح " ضد وطنى " <sup>(١٨)</sup> .

هنا نجد ان " الوطنى " قد اخذ دلالة الاكاديمى بالمعنى السلبى ، اى بمعنى الجمود والتعالى ، ولهذا نجده واصلا مصطلح " وطنى " بمصطلح " شعبى " لينزل بهذه الثقافة المنفصلة عن جذورها الشعبية الى الناس . ولهذا فهو يقوم بعمليتين ويختزل مرحلتين فى الدعوة الى ثقافة وطنية - شعبية : اولاهما التجانس الوطنى / القومى ( الذى كان المفروض ان تقوم به الثورة البورجوازية ولكنها لم تفعل ) وثانيتهما تحويل هذا التجانس ( غير الكائن فى حالة ايطاليا ) الى طاقة ثورية ، اى من اجل مصالح الطبقة المسودة . ان هذا قد يفسر لنا ما قد يبدو تذبذبا فى مواقف جرامشى من المدارس الادبية . فهو احيانا يحبذ تيارا ما لمجرد كونه بكسر الجمود التقليدى اى يفتح ثغرة فى احتكار المثقفين التقليديين ، ومن ناحية اخرى قد يدين هذا التيار لعدم تعبيره عن مصالح الطبقة الثورية ولتعزيزه للكتلة التاريخية الفاشية ، اى الثورة المضادة . وهذا ما قد نلاحظه عند قراءة لجرامشى عن المدرسة المستقبلية . فقد دعا زعيمها فيليبو توماسو مارينيتى ( وهو من مواليد الاسكندرية ) ليتحدث مع العمال ويعرض الاعمال المستقبلية ولكنه هاجمه فى رسالة شهيرة بعثها الى تروتسكى ، والتى نشرت فى كتاب تروتسكى الشهير « الادب والثورة » ( ١٩٢٣ ) بعنوان " رسالة الرفيق جرامشى عن المستقبلية الابطالية " ، والتى كثيرا ما حذفت عند ترجمة الكتاب <sup>(١٩)</sup> .

ويمكننا ان ندرك اهمية الادب عند جرامشى من خلال فهمنا لرغبته فى خلق " قوم " ، لا « دولة » فقط ، فى خلق وطن - شعب ، لا وطن - شركة . فالادب كغيره من الفنون يتميز بجاذبيته بالنسبة للقراء العاديين . فالانسان المتوسط يقرأ الرواية قبل ان يقرأ كتابا فى الفلسفة وغالبا لن يقرأ كتابا فى العلوم الطبيعية . فالننون تشد المتلقى ولهذا فهى هامة عند جرامشى الذى كان يهتم تعبئة الجماهير واستقطاب المستضعفين . ربما انه رأى فى تلك المرحلة من التاريخ الايطالى ، ان الجمهور يحتاج الى تجانس قومى وتوعية فكرية ، فقد

ركز على الادب اكثر من الفنون الاخرى لانه مرتبط بالخصوصية الإيطالية حيث ان نسيجه هو اللغة ذاتها .  
وهو يقول في دفاتر السجن :

" ومع هذا فهناك فارق كبير من الناحية التاريخية والثقافية بين لغة المكتوب او الشفوي وبين لغة الفنون  
الاخرى ، فاللغة الادبية مرتبطة ارتباطا وثيقا بحياة جماهير الوطن ، وهي تتطور ببطء وبجزئية . ويمكن ان  
يقال ان لكل جماعة اجتماعية لغة خاصة بها ، ولكن يجب ايضا ان يلحظ ان ( فيما عدا حالات استثنائية )  
هناك تبادلا وتلاحما مستمرين بين اللغة الدارجة وبين لغة الطبقات المثقفة . وهذا لا يصدق على لغات الفنون  
الاخرى " (٢٠).

ويقوم جرامشى بتحديد اكثر لمفهوم القومى او الوطنى وعلاقته بالفنون وبصورة خاصة فنون القول التى هى  
اقرب الى الخصوصية القومية من الفنون التشكيلية او الابقاعية :

« من زاوية نظر التاريخ الثقافى .... هناك فرق بين الفن الادبى وبين الاشكال الاخرى للتعبير الفنى  
(التصويرى ، الموسيقى ، الاوركستراالى) .... ان التعبير القولى له طابع محدد : وطنى - شعبى - ثقافى :  
فقصيدة لجوته ، فى الاصل ، لا يمكن فهمها والاحساس بها تماما الا من قبل المانى ( او من صار المانيا ) ولا  
يمكن الفهم والاحساس بدانتى الا من قبل ايطالى مثقف ... الخ ..... ولكن نقشالا لميكيلانجلو ، مقطوعة  
موسيقية لفيردى ، بآليه روسى ، او صورة لرفائيل يمكنها ان تفهم بطريقة تكاد تكون مباشرة فن اى مكان فى  
العالم ، حتى من قبل من لبسوا عالميين ، حتى لو لم يكونوا قد غادروا الدائرة الضيقة لمحافظتهم . ومع هذا ،  
فالمسألة ليست بالبساطة التى قد تبدو بها فى الوهلة الاولى فالعاطفة الفنية التى يشعر بها يابانى .... امام  
نقاش مايكل انجلو او عندما يصفى الى لحن من الحان فيردى هى دون شك عاطفة فنية ( وهذا اليابانى نفسه  
.... سيكون غير حساس واصم لو سمع قصيدة لدانتى ، شيللى او غوته وهى تقرأ بصوت عال ... او قد  
يعجب بفن الالتقاء فحسب ) ومع هذا فالعاطفة الفنية عند اليابانى .... لن تكون على درجة من الكثافة  
والنوعية لعاطفة ايطالى متوسط واقل كثيرا من ايطالى مثقف . وهذا يعنى ان هناك بعدا ثقافيا عميقا اكثر  
تحديدا بجانب او فى باطن اللغة العالمية للموسيقى والفن التشكيلى وغيرها وهو « الوطنى - الشعبى » (٢١).

كان جرامشى واعيا بوحدة البنية الفوقية وعلاقتها العضوية بالبنية التحتية ولكن هذا لم يمنعه من ادراك  
الاستقلالية النسبية للمجالات المتعددة فى البنية الفوقية ، وخصوصية الادوات التعبيرية . وهذا ما يجعل  
جرامشى موهلا اكثر من غيره ليقدم علم جمال ماركسى ، فهو ياخذ الفنون ( والادب بصورة خاصة ) جديا  
ولا يتعامل معها كافراز او صدى لاحداث اخرى . كما انه لا يفصل ، بل ينسق ، بين الفنى والتاريخى . وقد  
حاول جاهدا ان يقوم بشئ اكثر عمقا من توظيف الادب للسياسة . لقد حاول ان يزامن بين ايقاع الحركة  
الادبية والحركة التقدمية . فهو اقرب ما يكون فى نزعته الى المؤلف الاورالى او الاوركستراالى : يتيح لكل  
آلة التعبير عن صوتها كى يوفق بينها فى سيمفونية لا تنوب فيها الاصوات المتعددة بل تتراسل وتتفاعل .



ومن هذا المنطلق - ان صبح تحليلي - يقترب جرامشي من التوسير ، فهما يستبدلان الهرمية الصارمة بشيء من المرونة الأفقية وان كان مفهوم التوسير ( المأخوذ عن ماو بتصريف بسيط ) يشذ عن جرامشي في كونه ينطوي على إبراز تناقض ما في مرحلة ما ، بينما الرغبة الكامنة عند جرامشي هي حياكة نسج تتفاعل فيه كل هذه التناقضات . فعند جرامشي نحس بالنزوع الأفقي ، اما عند التوسير فالهرمية قائمة مع امكانيات استبدال مكانة الرئيسى بالشانوى في ظروف معينة اى بامكانية قلب الهرم على رأسه وليس استبداله بنموذج تتكافل فيه كل التناقضات في سياق افقي .

ان القراءة السريعة والمستسهلة لجرامشي قد توقعنا في اخطاء منهجية . يجب علينا ان نفهم لغته بكل دلالتها وان لانسقط عليه دلالاتنا المسبقة . فكل خاطرة كتبها يجب ان تقرأ في سياقها ، وان تحدد الدلالة من مفاهيمها بكل ظلالها . وقد اكد جرامشي على اهمية ادراك الفروق بين مصطلح وآخر لانه كان معنياً باللغة ، مدركاً احتمالات الالتباس والتحريف . وقد اصر على سبيل المثال لا الحصر على التمييز بين ما هو nazionale = قومي او وطني ، وبين ما هو nazionalista = قوموي . ولان هذه المصطلحات قد تفقد دلالتها المصاحبة فساقدن ترجمتي لفقرة هامة مع الاصل :

Ma una cosa e` essere particolari, altra cosa predicare al particolarismo ..  
Nazionale, cioe, e diverso da nazionalista. Goethe era 'nazionale' tedesco,  
Stendhal "nazionale" francese ma ne l'uno ne l'altro nazionalista".

" شيء ان نكون ذوي خصوصية ، وشيء آخر ان نبشر بالخصوصية .... ويتعبير آخر فالوطني يختلف عن القوموي . لقد كان جوته ، " مواطناً " المانيا وستاندال " مواطناً " فرنسيا ولكن لم يكن احد منهما قوموياً " (٢٢) .

ولان كتابات جرامشي غير معقدة على عكس كتابات لوكاتش ، فمن السهل ان يقرأها كل من يجيد فك الخط ، لكنني ارى ان علينا - ولاء لفكره وامانة للعلم - ان نقرأه قراءة متمعنة ومتأنية مستطلعين النص الذي امامنا وكذلك النص الكامن بين سطور النص الحاضر ، او الرغبة المكنونة التي انطلقت منها هذه الكتابة. لقد علمنا التوسير في قراءته لما ركس ان نقرأ ما ظهر وما استتر فيه ، وهذا اجدر بنا عند قراءة جرامشي لان اعماله تشكل نصاً مفتوحاً من السهل جداً ان نستولى عليه ونخضعه لاسقاطاتنا واغراضنا - من السهل جداً ان نستبيع هذا النص ، لا لانه هش بل لانه منفتح على الآخر . ارجو ان اكون في قراءتي لمنظوره للادب في الجزء المقبل ، قد قمت بشرح اجتهدى ، لا تأويل تعمسنى ، وان كنت مضطرة ان استنطق النصوص لانها ظرفية وجزئية كي استخلص المنظور الجرامشي للادب الذي تنطوي عليه هذه الكتابات .

## الادب

اهتم جرامشى فى كتاباته عن الادب بدوره ووظيفته اكثر مما اهتم بتحديد طبيعته والتنظير فى جمالياته . ولانه كان عمليا ومهتما بالمعاش ومنخرطا فى السياسة ، كانت قضايا التلقى والتذوق والشيوع للاعمال الادبية تشغله ، اى انه اهتم بالجانب الاجتماعى للادب ، فركز وصده على استبطان ايديولوجيات النصوص الابداعية ودلالة انتشار بعضها بين الجماهير . ولكن اى تعامل مع الادب سواء كان سوسيولوجيا او جماليا لابد ان يحتوى على تصور ما للفن وللادب ، ضمنا او تصريحيا .

ولو تأملنا فى ممارسات جرامشى النقدية وكتاباته عن الادب لوجدنا انه تعامل مع الادب الذى يسمى بالادب الرفيع ، والادب الشائع بين الناس الذى يعرف بالادب الجماهيرى ، والادب الذى يبدعه الخيال الشعبى الشفوى ويسمى بالادب الفولكلورى . ولم يدرس جرامشى هذه الاجناس لفرض رسم تراتبها او استكشاف اصولها وانما للتوصل الى معرفة نفسية قرائها من جهة، والى التعرف على نوعيات الهيمنة التى تحتوى عليها من جهة اخرى . وقد كان جرامشى مميزاً ومدققاً فلم يكتف بالادانة او الاستحسان ، بوضع عمل ما فى خانة تقدمى او رجعى ، وانما حرص على توضيح الفرق بين الجانب الذى يعزز القيم القديمة وبين ذاك الذى يسهل للقيم الجديدة ، وكان فى كل ذلك يطمح الى ثقافة انسانية واخلاقيات جديدة ولم يضح بالبعد الجمالى فى توصيفه لما يقدم . فلناخذ ما كتبه عن لويجى بيرانديللو مثلا (٢٣) :

" تبدو لى اهمية بيرانديللو فى كونها فكرية واخلاقية ، اى ثقافية اكثر منها فنية . فقد عمل على تقديم " جدل " الفلسفة الحديثة للثقافة الشعبية فى مقابل الطريقة الكاثوليكية - الارسطية فى ادراك " موضوعية الواقع " . ولقد فعل ذلك كما يمكن ان يتم على المسرح وبالطريقة التى يقدر عليها بيرانديللو . وهذا التصور الجدلى للموضوعية يبدو مقبولا من الجمهور لان ممثلين كبارا يقومون بتمثيله وبالتالى يتخذ صورة رومانسية ، صورة صراع ضد المسلمات المشتركة والاراء السليمة التى توهم بالتناقض ... (٢٤) وقد كان بيرانديللو اكثر تأثيرا كـ " مجدد " للمناخ الفكرى منه مبدعا لآثار فنية . وقد قام بدور اكبر من المستقبلين فى " زعزعة ضيق التفكير الاقليمى " لـ " الرجل الايطالى " مستحشا موقفا " نقديا " حداثيا فى مقابل الموقف " الميلودرامى " التقليدى للقرن التاسع عشر " (٢٥) .

وهكذا نرى كيف ان جرامشى كان لا يقيم العمل فنيا فقط ، بل قد يرى فيه وظيفة ثقافية تساهم فى تعديل وتطوير وعى الجمهور . ولكننا نلاحظ مما سبق ومن غيره من التعليقات والعروض انه حريص على ان لا يلتبس الجانب الفنى من العمل بقيمته ، بالجانب الايديولوجى . وهذا يعكس ارث جرامشى الجمالى فقد تآثر بمنظرين هيجليين فى النقد الادبى هما فرتشيسكو دى سانتكتيس ( ١٨١٧ - ١٨٨٣ ) الذى انتقد الطبقة الليبرالية السائدة لفشلها فى التوجه الى الطبقات الشعبية والانخراط فى حياة الامة ، وينديتو كروتشى

(١٨٦٦ - ١٩٥٢) الذى كان فيلسوفا اكاديميا واهتم بالجماليات والخصوصيات الفنية . وقد تبنى جرامشى موقف دى سانسكتيس بينما احتفظ بكثير من مفاهيم كروتشى عن الادب<sup>(٢٦)</sup> . ومن المقولات الشائعة فى الاوساط الماركسية ان جرامشى فعل بكروتشى ما فعله ماركس بهيجل وما فعله انجلز بدوهرنج . ولكن هذه المقارنة لا تبوح بالكثير لان ما فعله ماركس بهيجل ليس محسوما ، وهو موضوع شائك يختلف حوله الكثيرون . ولكن اذا كان المقصود هو جعل هيجل يمشى على قدميه بعد ان كان يمشى على رأسه ، فهذا الانقلاب المجازى لا يوضح لنا حقيقة ما فعله جرامشى بكروتشى . صحيح ان غرامشى كتب كثيرا مناهضا وناقدا لكروتشى ،<sup>(٢٧)</sup> الا ان لفته النقدية لاتشير الى خروجه من معطف كروتشى تدريجيا ، كما فعل ماركس بمعطف هيجل ، ان صح تفسير التوسير . ويبدو لى ان جرامشى لم يدحض نقديا ولم يستنكر مفاهيم كروتشى حول ماهية الادب وانما نقل اهتمامه الى الجانب الاتصالي والاجتماعى . فهو لم ينكر ان فى التعبير الفنى بعدا فرديا ولكن اضاف ان هذه الفردية ليست ذاتية وانما عنصر فى مجتمع له تاريخ وعلاقات . وجرامشى لا ينكر اهمية الشابت فى عملية الابداع ولكنه يركز همه على التحول . فمن الناحية الادبية على الاقل لا يقلب جرامشى كروتشى وانما يخرجهم من عزلته ويرجدهم العاجى . وهو فى كثير مما يقول يتقاطع مع كروتشى :

" ان الفكرة لا تكون مؤثرة حتى يعبر عنها بشكل ما فنيا ، اى بخصوصية<sup>(٢٨)</sup> . "

ولم يدع جرامشى الى انشاء ادب جديد ، لانه كان مقتنعا بان الادب الجديد لن يكون نتيجة ارادة فنان او تعليمات حزب وانما نتيجة ثقافة جديدة . وهذه الثقافة لا تاتى بالهروب الى المستقبل وتخيل اشتراكيته وانما بمواكبة ومعايشة الثورة عندما تاتى . ولهذا فهو لا يطالب بفن جديد وانما النضال من اجل ثقافة جديدة ستفرز حتما ادبا لها . وفى الفقرة التالية تشير مفاهيم مثل تلاحم المضمون والشكل والحدسية باثر لغة كروتشى على جرامشى :

" من الواضح عندي انه من باب الدقة ان نتحدث عن صراع لـ " ثقافة جديدة " وليس عن " فن جديد " ( بالمعنى المباشر ) . وكى نكون دقيقين فقد لا يمكننا حتى القول بان الصراع هو من اجل مضمون فنى جديد منفصلا عن الشكل ، لان المضمون لا يمكن اعتباره تجريديا ومنفصلا عن الشكل . ان النضال من اجل فن جديد يعنى النضال من اجل خلق فنانيين جدد ، وهذا امر لا معقول حيث انه لا يمكن خلق فنانيين اصطناعيا . علينا ان نتحدث عن صراع لثقافة جديدة اى لحياة اخلاقية جديدة لا يمكن ان تكون الا وثيقة الارتباط بحس جديد بالحياة ورؤية الواقع ، وبالتالي بعالم مشترك باحتمالات فنانيين واحتمالات اعمال فنية<sup>(٢٩)</sup> . "

يميز جرامشى بين رؤية الفنان ووظيفته وبين منطلقات السياسى ، حيث ان الفنان يتعامل مع الثابت والكائن بينما يعتبر السياسى ذلك رجعييا ، ويطالب جرامشى بعدم الحكم على الفنان كما لو كان سياسيا<sup>(٣٠)</sup> . كما ان جرامشى يؤكد على اهمية تعدد الاستراتيجيات وادراك ان فى كل استراتيجية مهما



كانت تقديمية جانباً ارتدادياً (٣١). أما نصائح جرامشى للادباء فلا تتجاوز الاشارة عليهم بالانغماس والالتصاق بشعبهم :

" عليه ( الادب الجديد ) ان يتمثل بالتفصيل ما هو كائن ، ولا يهم اذا ما كان ذلك سجالياً او بطريقة اخرى . ولكن ما يهم هو ان يمد جذوره فى تربة الثقافة الشعبية كما هى بذوقها واتجاهاتها وبمعالمها الاخلاقى والفكرى حتى عندما تكون متخلفة وتقليدية " (٣٢).

ويرى جرامشى ان الهوية الجمالية للعمل الفنى لا تمنع ، بل تتجاوز مع دراسة موقف العمل الابداعى من الحياة ، على شرط ان لا يصبح هذا الموقف معياراً لجمالية العمل وقيمته :

" ان المبدأ القائل بان المفروض النظر الى الخاصية الفنية للعمل الابداعى ، لا تنفى على الاطلاق من رصد مجموعة الشاعر والمواقف تجاه الحياة الموجودة فى العمل الابداعى نفسه . وما لا يجوز هو فكرة ان جمال العمل هو فى مضمونه الاخلاقى والسياسى وليس فى شكله ، والذي يلتحم المضمون المجرد به مشكلاً وحدة " (٣٣).

ويستطرد جرامشى فى رسالة كتبها الى زوجته عام ١٩٣٢ حول الموضوع قائلاً انه قد يعجب بعمل جمالياً وليس ايديولوجياً او العكس ، مما فتح ابواب التلقى فلم تعد تقتصر على الجانب الفنى :

" ربما قمت بتمييز بين الاستمتاع الجمالى والتقييم الايجابى ، اى بين الحماس لعمل فنى لذاته وبين الحماس الاخلاقى الذى اقصد به مشاركة طوعية فى عالم الفنان الايديولوجى . ويبدو لى هذا التمييز صحيحاً وضرورياً . فيمكننى ان اعجب برواية «الحرب والسلام» لتولستوى من وجهة نظر جمالية دون الموافقة على مضمونها الايديولوجى . ولو اجتمع العاملان ، فستكون رواية تولستوى كتابى المفضل واخذتها معى فى كل مكان . وهذا يصدق ايضا على شكسبير وجوته " (٣٤).

لماذا درس جرامشى الادب الجماهيرى من روايات بوليسية ومسلسلات سردية ؟ ولماذا قام بدراسة الفولكلور ؟ السبب الاساسى ان هذه الاعمال الرائجة مؤثر لما يقبل عليه العامة والطبقات المهيمنة عليها ، وبما ان هذه الطبقات هى محط انظار الثوريين وجمهورهم المحتمل ، فقد عكف جرامشى على توصيف ما يشد هذا الجمهور ويجذبه واسباب ذلك . فهى بشكل ما دراسة غرضها التعرف الاثنويولوجى على الجماهير وتفسير ذوقهم وحساسيتهم . وواضح فى ذهنه ان من يريد ان يغير ما يقوم فليعرفهم جيداً اولاً ، وهذا جزء من مبدأ يكاد يكون بديهياً . فمعرفة الواقع الانسانى خطوة اولى فى تغييره . ولكن لماذا اختار جرامشى الادب ولم يختار انماط الاستهلاك او طقوس الزواج ..... الخ ؟ يبدو لى ان جرامشى اختار الادب لانه مجال تقارن فيه القصدية والارادية والاختيارية ، وهو فى رغبته فى التغيير كان يبحث عن المساحات التى يمكن ان يقبل عليها العامة طوعاً ، لا بالترهيب او بالقوة ، فقد كان يبحث عن استرداد الهيمنة من الطبقة السائدة . ويبحث فى الفولكلور كان ايضا من منطلق فهم انتشاره وتوزعه وما يعكسه من استمرارية العناصر المنقرضة

فيه واعاقتها عن تقبل رؤى مستمدة من الواقع والحاضر . ففى الفولكلور كان جرامشى يرى فلسفة العامة وتصورهم للعالم<sup>(٣٥)</sup> . ولكن غرض جرامشى لم يكن انتهازيا ليربح شريحة من الشرائح المسحوقة ، بل كان حقا غرضا نبيلًا من اجل هذه الشرائح المتهورة ، فعوضاً عن فلسفتها التلقائية التى تفتقد التنسيق وتعوض بدلا ان توجه ، كان غرامشى يامل فى تصور للعالم محاك من خيوط فكر المغلوب على امرهم ومصاغ بشكل يساهم فى خلاصهم وتحققهم . ولم يكن جرامشى يريد ان يستبدل ذوقهم الشعبى بالذوق المتعالى ، وانما كان يحلم بادب رفيع يتواصل مع الشعب كما فعل الادباء الروس الكبار ، وكان جرامشى يرى ان كل الاجناس الادبية حتى السوقية التى يقبل عليها القراء بلا جهد يمكن ان تستخدم ابداعيا وترتفع فنيا ، كما فعل ادجار آلان بو بالقصة البوليسية<sup>(٣٦)</sup> وديستوفسكى بالرواية المسلسلة :

" ان مقالة فلاديمير بوزنر تقول بان روايات ديستوفسكى مستقاة ثقافيا من الروايات المسلسلة مثل تلك التى كتبها يوجين سو . ومن المفيد ان نتذكر هذا الاستقاء عند الكتابة عن الثقافة الشعبية لانها تبين كيف ان بعض التيارات الثقافية ( نوايا وهواجس اخلاقية ، حساسيات ، ايديولوجيات .... الخ ) يمكن ان يكون لها تعبيران ثنائيان : التعبير الميكانيكى عن مكيدة مثيرة ( كما عند سو وآخرين ) والتعبير " الشاعرى " ( كما عند بلزاك وديستوفسكى ، والى حد ما فيكتور هوجو ) " (٣٧) .

ويحاول جرامشى ان يفهم متعاطفا لماذا يختار المتهورون بعض انماط القراءة والتسلية مثل قصص المغامرات والمباريات الرياضية، وهو يفسر ذلك على اساس انها تقدم لجسورها ما يعوضها عن رتابة وخواء حياتها فهم يتوقون الى مغامرات " جميلة " ومسلية مستبدلين بها المغامرات " البشعة " المفروضة عليهم من خلال شروط وسياقات لم يشاركوا فيها<sup>(٣٨)</sup> .

وخلاصة القول ان جرامشى كان يصبر الى ادب معلم ولكن من خلال فنيته وادبيته ، لا من خلال سلطته وتوجيهه :

" الفن هو معلم من حيث كونه فنا وليس لكونه " فنا معلما " لانه فى هذه الحالة يصبح لا شىء ولا يمكنه ان يعلم شيئا " (٣٩) .

### دانتي نهودجا

لم يستهدف جرامشى ، فى كتاباته عن الأدب، إنشاء نظرية نقدية متكاملة يمكن الرجوع اليها لتنوير مجال الدراسات الأدبية المتخصصة، ومع هذا، يمكن استخلاص مبادئ ومقومات النقد الأدبى، عنده، من الدراسات التطبيقية التى قام بها وأهمها دراسته عن الأنشودة العاشرة من الكوميديا الإلهية (الجحيم) لدانتي، وهى الدراسة الأكثر اندراجا فى النقد المتخصص.

انشغل جرامشى بمعالجة دانتي، فى اواخر العشرينيات ومطلع الثلاثينيات عندما كان فى السجن. وعلى

رغم عدم توفر المراجع والدوريات الأكاديمية لديه فقد نجح جرامشى فى كتابة دراسة متميزة تأخذ شكل شذرات متعددة ومتواصلة من دفاتر السجن ( الدفتر الرابع: الفقرة ٧٨ - ٨٨ )، كما تعرض لدانتى فى خمس رسائل أكثرها تفصيلاً الرسالة المؤرخة ١٩٣١/٩/٢٠ الموجهة إلى تانيا أخت زوجته.

ان ما يقدمه جرامشى غير مصاغ بشكل دراسة أكاديمية مستكملة، لأن كتابته عن الموضوع تأخذ شكل ملاحظات ومساجلات مع نقاد دانتى. وهى اقرب إلى مناورة مبهرة منها إلى أطروحة تأسيسية، ولكن هذا لا ينافى كونها تطرح أسساً وتتضمن مبادئ توضع لنا توجه جرامشى النقدى.

وقبل أن نبدأ بتحليل نقد جرامشى لدانتى كى نستخرج استراتيجيته ومنهجه، علينا أن نعى الدرس الأول الذى نتعلمه منه فى كتابته بحثاً من هذا النوع تحت ظروف القهر والاعتقال. إن ظروف السجن القاسية لا تسمح بأكثر من تسجيل خواطر أو استرداد ذكريات أو إفشاء تأمل على أحسن تقدير، ولكن جرامشى، بإرادته الاستثنائية، تناول موضوعاً صعباً مثل كوميديا دانتى التى تفترض، عند دراستها، توفر مكتبة غنية بالمراجع والفهارس والدراسات النقدية المتخصصة. فالكتابة عن دانتى كما عن شكسبير أو المعلقات تكاد تستحيل دون ركائز التحليل والشروح السابقة عليها. وأول ما يعلمنا جرامشى فى تناوله لدانتى، تحت هذه الملاحظات المربكة والقاهرة، هو أمكان تجاوز الحصار، فكرباً، للإسهام ببحث جاد فى فرع تخصصى على الرغم من عدم استكمال عدة البحث وجهاز التحليل. بل إن جرامشى قام بتوظيف النقص لصالح البحث، فقد تحرر من الكم التراكمى النقدى الذى كثيراً ما يعيق البصيرة ويقف حاجزاً يمنع النفاذ إلى النص الإبداعي ذاته ويستبعد الرؤية النقدية البديلة والأصيلة، لأنه يزيح الباحث عن الموضوع الاساسى ويدخله فى الموضوع المشتق منه وفى متاهات الخطاب النقدى. ففى حالة جرامشى لا ينتقص من الدراسة ومستواها غياب بعض المراجع المتعارف عليها، لأنها ليست بحثاً يطمح إلى الإلمام بكل ما كتب بقدر ما يطمح إلى تقديم بديل نقدى ينبع من رؤية جرامشى المتكاملة للإنسان وتاريخه، والتى يمكن اختزالها بكلمة «العضوية».

وكثيراً ما نجد الاعتماد الكلى على المراجع والوثائق الأكاديمية يشل إمكانيات الإبداع النقدى. وأحياناً لا نجد فى العديد من الدراسات النقدية المعاصرة إلا اتخاذ مواقع فى معارك نقدية والقيام بتحالفات منهجية عوضاً عن معاناة النص الأبداعي ومحاولة سبر غوره. ولهذا يصبح النص ذريعة، وليس هدفاً، فى كثير من الممارسات النقدية الراهنة. إن ما فعله جرامشى فى إضاعة نص شديد التركيب، دون أن يمتلك ترف مكتبة منظمة، يوازى ما فعله إيريك أورباخ فى كتابه الشهير المحاكاة : تصوير الواقع فى الأدب الغربى (١٩٤٦)، حيث ألف كتابه وهو فى استنبول بعيداً عن المراجع المعتادة، بل ان مصادر البحث من أمهات النصوص الأدبية التى رجع إليها لم تكن متوفرة لديه إلا فى طبعات شعبية غير محققة. ومع هذا فقد كتب كتاباً يعتبر منعظاً هاماً فى النقد الأدبى الغربى المعاصر. وقد لمع أورباخ فى تذييله للكتاب إلى أن أمكانية تأليف عمل شامل الرؤية ككتابه أتبعحت بسبب غياب أجهزة النقد الأكاديمية التقليدية.



ولكن هذا لا يعنى أن أورياخ أو جرامشى كانا مغامرين. فكلاهما كان مؤهلاً للقيام بالدراسة ومسلحاً بأدوات النقد الأدبى ومدرّباً فى حقل الأسلوبية واللفظيات، إلا أنهما وجدا نفسيهما فى ظروف لا تتيح لهما مراجعة كل ما أثير حول الموضوع، ولهذا لا نجد عندهما هوامش واستطرادات الأكاديميين. وفى حالة جرامشى، فقد كان عازفاً عن الأسلوب الأكاديمى بقلوه وانكفائه. ولكنه لم يكن يستسهل النقد. فقد كان يؤمن بضرورة القراءات المتعددة للنص حتى عند المتخصص فى المادة، فالقراءة الاولى فى عرّفه ليست إلا قراءة استكشافية تقدم العالم الثقافى والعاطفى للكاتب، وعندما يكون ذلك العالم بعيداً زمانياً أو مكانياً، فقد لا تتيح هذه القراءة الأولى لوحدها الكشف الاستطلاعى. أما القراءات التالية فتفتح آفاق وأعمق العمل.<sup>(٤٠)</sup> كان جرامشى يريد أن يحبى الموضوع ويشيره أكثر من أن يصل إلى فصل حاسم يؤدى إلى منظومة نظرية، فقد كان يشك شك أى ممارس صادق فى الجانب الشمولى من النظرية.

وعلى الرغم من مزاج جرامشى اللا أكاديمى، فقد كان يحترم الإسهام التخصصى، ولهذا طلب من تانيا أن ترسل بحشه لمختص فى دانتى وهو أومبرتو كوزمو (مؤلف كتاب شهير بعنوان دليل دانتى)، وكان استاذاً لجرامشى فى جامعة تورينو. وقد اشار جرامشى الى رد كوزمو فى رسالة، وكذلك فى الدفتر الرابع من دفاتر السجن (الفقرة ٨٦). وقد أعجب الأستاذ كوزمو بتحليل جرامشى وإن كان له تحفظات وأشار إلى الاستزادة من مقالات معينة، إلا أن جرامشى لم يهتم بإتمام البحث حسب تعليمات أستاذه لأن البحث لم يكن له أولوية عنده بالإضافة إلى ظروف لا تسمح له بذلك.<sup>(٤١)</sup>

وأما أسلوب جرامشى فى طرح أفكار وملاحظات دون الرغبة فى أتمام الدراسة وتحويلها إلى بحث أكاديمى فيقترب من أسلوب نيتشه فى المعالجة - على الرغم من اختلاف منطلقاتهما الفكرية. فهو أسلوب لا يعنى بدحض الآخر دحضاً نهائياً، بقدر ما يعنى بزعزعة مصادراته ومسلّماته. وهو تكتيك لا يسعى إلى الفوز بالكلمة الأخيرة فى شرح دانتى بقدر ما يسعى إلى الكشف عن عيوب المقولات الشائعة والكشف عن ثغرات فيها وطرح بدائل لها، دون القيام بعمل موسوعى بعيد قراءة دانتى من جديد. وهذه المقاربة للموضوع - الناجمة عن ظروف السجن من جهة ومن أولويات الالتزام من جهة ثانية ومن شخصية جرامشى التى تمقت لتحذلق الأكاديمى من جهة ثالثة - هى الوجه النقدي لمفهوم حرب المواقع الذى صاغه جرامشى فى مقابلة حرب المواجهة التقليدى. فهنا الغرض ليس سحق الآخر لأنه من المحال أن يقوم شخص واحد بتغيير مسيرة لنقد الأكاديمى، ولكن من الممكن والحاصل أن يقوم بقراءة ما لدانتى تكشف عن قصور القراءات الراهنة والسائدة، وتقترح بديلاً آخر. وفى هذه الحالة كان المطلب تفكيك نفوذ المفكر والمنظر كروتشى، بصورة خاصة، والذى تغلغل أفكاره فى النقد الأدبى، وذلك من خلال نص يعتبر ساحة مساجلة ومحك للمعارك التأويلية، وهو العمل الأكبر فى الأدب الايطالى: الكوميديا الإلهية.

لماذا اختار جرامشى الأنشودة العاشرة من الجحيم بالذات؟ من الصعب التكهن بذلك لأن جرامشى لم يشر

إلى سبب اختياره. إن هذه الأنشودة معروفة ومن أكثر الأنشودات تأويلاً وتشريحاً؛ فهي دون شك مختبر لأي قراءة جديدة. ومن المرجح - في تقديري - أنه اختارها لأنها تتمحور حول شخصيات لا تدرك الحاضر، وعليه فإنشكاليها الفكري يتوازى مع مشكلة تغييب الواقع أو إشكالية الإيديولوجية في مفهومها الماركسي. فحسبة الشخصيات في هذه الحلقة من المجيم تمنعها من معرفة الجارى حالياً تماماً كالإيديولوجية التي تحجب الواقع. ولا بد أن تكون مسألة التغييب الإيديولوجي ملحة على جرامشي حينذاك حيث فشل الحزب الثوري في التعبئة الثورية في تلك المرحلة، ودراسات جرامشي في الأدب تشير، كلها، إلى رغبة كامنة في معرفة سبب انصراف الجماهير عن الثورة وعدم انخراطها في الحزب الشيوعي. ولهذا قد يكون هذا الهاجس هو الذي دفع جرامشي إلى اختيار هذه الأنشودة بالتحديد؛ كما أن تحليله كله لتفصل الأنشودة يركز على حل لغز عدم إدراك الحاضر عند أهل المجيم.

ويمكن تلخيص الأنشودة العاشرة في أنها زيارة دانتي للحلقة السادسة من المجيم برفقة دليله الشاعر فرجيل حيث يلتقيا بأتباع الفيلسوف أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق. م.) وهم في مقابرهم. وكان ينتسب هؤلاء الهراطقة إلى مذهب الفيلسوف اليوناني الذي دعا إلى التمتع بالملذات لأن ليس بعد الموت حياة أخرى. وفي هذه الأنشودة يتحدث دانتي مع فاريناتا - وهو من أقطاب حزب «الجبليين» المعارض لحزب «الجلف» الذي كان ينتمي دانتي إليه - ومع كافالكانتي، وهو والد الشاعر جويدو صديق دانتي المجيم. والأنشودة عبارة عن حوار بين دانتي وفاريناتا عن الصراع الحزبي في فلورنسا، الذي يقطعه تساؤل كافالكانتي عن ابنه جويدو، وعندما يرد دانتي مستخدماً صيغة الماضي يتصور الوالد خطأ أن ابنه قد توفي فيسقط متألماً في قبره. وبعدها يستمر الحوار بين دانتي وفاريناتا فيتنبأ الأخير بنفى دانتي، ثم يشرح له - رداً على استفساره - كيف أن الموتى يعرفون المستقبل دون الحاضر. عند ذاك يطلب دانتي من فاريناتا أن يعلم كافالكانتي بأن ابنه ما زال حياً. (٤٢)

كان يمكن لجرامشي أن يستثمر التصاق هذه الأنشودة بفلورنسا وتاريخها الحزبي ويركز على الجانب السياسي، ولكنه أثر أن يتعامل مع الأنشودة باعتبارها نصاً أدبياً، لا مرجعاً سياسياً. ويعارض جرامشي، في هذا المجال، قراءة فينتشينزو موريلو Vincenzo Morello للأنشودة العاشرة لأن الأخير يرى فيها انشودة سياسية في المقام الأول. أما جرامشي فيرى أن هذه الأنشودة سياسية ككل الأنشودات في الكوميديا ولا تتفوق على غيرها في البعد السياسي، ولكن موريلو يزعم هذا ليوفر على نفسه عناء التفكير؛ (٤٣) فهو يريد أن يقدم تفسيراً سياسياً فيجمع بشكل مبتسر بين ما هو معروف عن الانتماء السياسي لدانتي وموضوع الأنشودة. فقد نسر موريلو عدم تأثير فاريناتا بموت زوج إبنته جويدو المفترض، إلى كونه توفي عام ١٢٦٤، وذلك ثلاث سنوات قبل رجوع عائلته إلى فلورنسا وخمس سنين قبل خطبة جويدو لابنته. ويدين جرامشي ساخراً هذا الناقد لأنه لم يلتزم بالنص بل خرج عنه مستديعاً ومقحماً معلومات من السيرة الذاتية لفاريناتا.

أما بكاء كافالكانتى - والواضح من السياق أنه على ولده - فيفسره موريلو على أنه بكاء على الحرب الأهلية في فلورنسا مما يجعل غرامشى يطلق عليه «التفسير الغبى». (٤٤).

وهنا نجد جرامشى شاجباً هذا الناقد لسببين : أولاً لإقحامه الجانب السياسى غير المذكور نصاً، وثانياً لعدم فهمه لأبعاد السياسة فى العصور الوسطى. أما السبب الأول فهو يؤكد لنا اهتمام جرامشى بالبعد «المادى» للنص أى بالمعطى الخرفى له. هذا دون شك لا يمنع من قيام المتلقى بإتمام ما أضمر فى النص، ولكنه لا يعنى إضافة ما هو خارجه من باب الإسقاط. فجرامشى لا يرفض التأويل ولكنه يدين التلوين النابع من حشو النص بمعلومات مستقاة من خارجه. وأما السبب الثانى فيرتبط بكون جرامشى يرى فى دانتى عنصراً تقدمياً يغفل عنه ولا يتعاطف معه الناقد اليميني موريلو. لقد وجد جرامشى إرهاصات التقدمية عند دانتى فى دعوته إلى تحجيم دور الكنيسة السياسى ونقل سلطاتها إلى اتحاد امبراطورى علمانى. كما أن دانتى ساهم، من خلال استخدامه للغة الإيطالية فى عمله الفذ، إلى نشر ما ساندته جرامشى من ثقافة قومية - شعبية. (٤٥) وكان غرامشى يرى فى دانتى مثقفاً وسيطياً ساهم فى أعماله بالانفتاح على مفهوم الإنسان الجديد. (٤٦).

وقد انصب هم جرامشى على زعزعة مقولات كروتشى الذى انطلق من دراسات دى سانكتيس عن دانتى، لأن خطهما كان سائداً فى النقد الأدبى خاصة والفكر عامة. وركيزة فلسفة كروتشى الجمالية هى التمييز بين لحظتين متباينتين : الفكر والعمل. والأولى تنقسم عنده بدورها إلى الفن والمنطق. وفى العلاقة التبادلية بين هاتين اللحظتين تتشكل الروح بمفهومها الهيجلى. وكى تفهم ما يقوم به جرامشى فى تحليله للأشودة علينا أن نعى إيمانه بتواشج الفكر بالفعل، لا تباينهما؛ وهذا وجه آخر من مبدأ العضوية عند جرامشى. ولهذا فهجوم جرامشى على مقولات كروتشى الجمالية، فى كثير من كتاباته، يرجع الى ادراكه العميق أن هذا الموقف الإستبطيقى ينبع من أرضية مثالية هيجلية يسعى هو إلى إزاحتها. فهنا يمكننا أن نرى كيف يقوم جرامشى بالعمل السياسى من خلال النقد. إنه لا يقوم به من خلال معالجة الجانب السياسى فى النص الإبداعى أو صبغ سياسة العصور الوسطى بألوان صراعات زمانه، وإنما عن طريق موارد، حيث يقوم بتفكيك مقولات جمالية ونقدية تستمد فعاليتها من الانخراط فى فكر متعالٍ ومتسامٍ.

عكف جرامشى على الربط - فى فهم هذه الأشودة - بين الجانبين الدرامى والشعرى، بحيث لا يتسنى للمعنى أن يكتمل إلا عند تلاحمهما العضوى. أما دى سانكتيس وكروتشى فقد فصلا بين هذين الجانبين ومنحا الجانب الشعرى أولوية، على حساب الجانب الدرامى. وكثيراً ما يعبر جرامشى عن الجانب الدرامى بمصطلح «البنية» والجانب الشعرى بمصطلح «الفنائية». وهو يرى أن الاختصار على الجانب الشعرى الفنائى لا يمكن أن يودى إلى فهم دانتى، لأن الإطار الدرامى هو الذى يعطى للشعر دلالة سياقية. يقول جرامشى: «لن نرى فى عذاب الهالكين فى تلك الحلقة حدثاً عند عدم أخذ دراما كافالكانتى بعين الاعتبار. فالبنية



هى التى تؤدى الى تقييم جمالى دقيق للأشودة حيث يتمثل كل عقاب فى حدث» (٤٧).

ولبست المسألة هنا - كما قد يجمع فكر البعض - «بنيوية» جرامشى، بل هى رفضه للفصم بين ما هو معمارية الكيان النصى وما هو الدفقة الشعرية . إنه يتعامل مع النص على أساس أنه نسيج لا يمكن فصل سداه عن لحمته، بينما درج حينذاك النقد السائد ذو النزعة الرومانسية التعبيرية على التركيز على التدفق الشعرى واستبعاد درامية التركيب. وجرامشى يقدم هنا مثالا آخر لعضويته حيث يرفض إبراز الجزئى على حساب الكلى، إذ يراها فى حالة تشابك عضوى. ومن هذا المنطلق ندرك لماذا يعيب جرامشى على الناقد دى سانكتيس قوله أن دانتي يقدم ملامح شخصية فاريناتا، من خلال الشعر ثم من خلال البنية. (٤٨) إن اعتراض غرامشى نابع من كونه لا يرى فى هذين البعدين - الشعر والبنية - مستويين متمايزين ومتعاقبين، بل يرى فيهما تلاهما متزامنا.

إن المعضلة الدرامية للأشودة، حسب تعبير جرامشى، ماثرة إيهائيا ولبست مقدمة مباشرة. (٤٩) وقد فشل الكثير من النقاد فى إدراكها لأنهم لم يربطوا بين كافالكانتى وفاريناتا ودانتي فى مشهد درامى موحد. (٥٠) ويرى جرامشى عند تحليله الشيق للنص أن دانتي يستمر فى محادثة فاريناتا، لا من أجل التزود بمعلومات بل ليحل العقدة التى قطعت الحوار بينه وبين كافالكانتى. وعندما يدرك دانتي تباين قدرة الهالكين، إذ يجهلون الحاضر ويعرفون المستقبل، حينذاك يخبر محادثه بأن جويبدو مازال حيا. ويمكن تكثيف مسار الأشودة باعتباره سوء فهم لا يصحح توأ بل يشرح سببه ثم يصحح. فهنا نجد جرامشى مركزا على التفصيل الدرامى: العقدة وحلها، أكثر من موضوع الحديث. فهو يرى أن استمرار الحوار لا ينطلق من الرغبة فى استكشاف الجانب السياسى بقدر ما هو وسيلة لحل معضلة إدراكية (جهل الحاضر)، وما يترتب عليها من مشكلة وجدانية (إحساس دانتي بالذنب تجاه كافالكانتى الذى تصور أن ابنه قد فارق الحياة). ويقول جرامشى بعد تحليله الوائى:

«المقطع البنائى ليس إذن بنية فحسب، بل أنه شعر وعنصر ضرورى فى دراما الحدث» (٥١)

ويذيل جرامشى نتائج هذه بما يتوقعه من اعتراض. فقد يقال انه يقوم بتحليل ما هو غير معبر عنه أى أنه لا يحلل ما يقال بل مواضع قول أو بنية القول. وهنا يميز جرامشى بين الإيجاز والحذف عند دانتي وبين الاستبعاد والرقابة عند أديب مثل مانتزوني الكاثوليكي المحافظ. فعند دانتي يمكن استنطاق دلالة المحذوف واستكمالها من خلال السياق أو البنية الدرامية أى من خلال ما هو وارد وعينى فى النص وإن لم يكن مباشرا. أما عند مانتزوني فدافع الحذف هو الكبت لا الإيجاز. ويربط جرامشى بين هذا «الغموض» عند دانتي وبين تغطية الوجه للدلالة على الألم المفرط كما يحدث فى الفن التشكيلى. وحينذاك يكون رفض رسم ملامح العذاب ليس قصورا بل تقنية فنية لإطلاق سراح خيال المتلقى. (٥٢) وفى هذا يستيق جرامشى الأديب الإيطالى إيتالو كالفينو الذى يربط بين الرؤية الموارية والشاعرية فى أمثلة رأس الميدوزا. (٥٣)

إن اهتمام جرامشى بالسياق المعماري والتركيب الدرامي لم يصرفاه عن الاهتمام بفقه اللغة وتاريخ مفرداتها . وهو يسير، في هذا، في خط الفكر الإيطالي الكبير فيكو.<sup>(٥٤)</sup> وقام جرامشى بتحليل نحوي ولفوي للبيت ٦٣ المحوري من الأثشودة والذي ترد فيه صيغة الماضي عند جواب دانتى على سؤال كافالكانتى: (٥٥)

٥٨ قال [والد جويدو كافالكانتى] وهو ييكي : «إذا كنت تزور هذا المحبس الأعلى بفضل عبقرتك السامية، فأين ابني؟ ولماذا هو ليس معك؟

٦١ قلت [دانتى] له : «أنا لا اجئ من تلقاء نفسى: إن من ينتظر هناك [فرجيل] يقودنى إلى هنا، وربما كان ابنك جويدو يحتقره».

والبيت الأخير من المقطع الثلاثى الأخير (بيت ٦٣): «وربما كان ابنك جويدو يحتقره»

Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno

شديد التعقيد من ناحية التركيب والدلالة. وقد قام جرامشى بتحليل نحوي وصرفي للبيت ليزيح جوانب الالتباس. يرى جرامشى أن الغرض الحقيقي من سؤال كافالكانتى عن عدم اصطحاب دانتى لجويدو هو الاستفسار عن الابن، وليس عن التمايز بين الشاعرين. وكان النقاد قبل ذلك يركزون في قراءاتهم على كلمتى «عبقرية سامية» *altezza d'ingegno* و«يحتقر» *disdegno* ليفسروا تخلف جويدو عن هذه الرحلة وعلاقة ذلك بموقفه من فرجيل. ويرى جرامشى أن المقطع يتمحور على صيغة فعل الماضي «كان» *ebbe* التى تفسر هدف السؤال. فليس المطلوب الرد على الفارق الجمالى والفلسفى بين شاعرين يؤذن لأحدهما بالمعراج ولا يؤذن للآخر، وإنما الغرض من السؤال هو التعرف على مصير جويدو الابن.<sup>(٥٦)</sup> وواضح مما سبق أن هم جرامشى ليس الشرح النصى الشائع فى المدارس الفرنسية، والمعروف بتعبير *explication de texte* حيث تعالج كل كلمة من ناحية معناها وموقعها، وإنما التركيز على ما هو محوري فى السياق، أى أنه يضع يده على تفصل النص؛ فهناك بؤرة تكشف الدلالة وهى بيت القصيد. ويمكننا أن نتوصل إلى وجود تراتبية فى النص متضمنة فى نهج جرامشى. وهذه التراتبية تنبع من تركيب النص وليست مسبقة عليه. وأما انشغال النقاد بمفردات مثل «العبقرية السامية» و«الاحتقار» فراجع إلى قوة وهيمنة ووقع هذه الكلمات فى اللغة عامة، على عكس مفردة «كان» التى تبدو باهتة وغير مشيرة فى العادة، إلا أنها تصبح فى السياق الدرامى للأثشودة وفى بنيتها الحوارية مركزاً دلالياً. هنا العضوية لا تعنى تساوق المفردات بل هويتها؛ حيث يوضع الشغل على كلمة قد تبدو حرفياً تابعة لغيرها، إلا أنها تتحكم فى المعنى الأشمل. إن هذا التفاوت فى المحورية بين مفردة وأخرى يجعل أحياناً من كلمة أقل إشعاعاً وتوجهاً من غيرها، أى كلمة خافتة وثنائية، مركزاً يضى المعنى.

وبجدر بنا، قبل اختتام الجزء الأخير من هذه الدراسة، التشديد على أمرين : أولهما أن جرامشى كان يرى

أن للمثقف العضوى التقدمى رسالة حتى عند ممارسته للنقد الأدبى المتخصص. ففى فقرة هامة من كتاباته فى السجن دعا غرامشى، صراحة، إلى نقد أدبى علمى ينطلق من طليعية الطبقات المهيمن عليها، والذي يعارض النقد الأدبى السائد المرتبط بالطبقة المهيمنة، وهذا بدوره يكشف أن النقد مهما كان متخصصاً فله بعد طبقى. يقول غرامشى:

«يبدو لى أن أحسن طريقة لتقديم هذه الملاحظات عن الأنشودة العاشرة بالضرورة سجالياً: بدحض النقد الكلاسيكى المتهافت مثل نقد راستنيك، وإقامة الدليل بشكل عنيف ومتفجر حتى إن كان غوغائياً بأن ممثلى الجماعة الاجتماعية التابعة بإمكانها أن تقهر علمياً وبنوقها الرفيع مثقفين قوادين مثل راستنيك»<sup>(٥٧)</sup>

والامر الثانى الذى يذكر، فى هذا الصدد، ويستحق منا كل تأمل، هو أن غرامشى عندما كان يكتب عن الأدب الرفيع كان يفكر ويربط بين هذا الأدب والفكر الشعبى. فقد ساوق غرامشى بين رؤية أصحاب الجحيم للمستقبل وعدم رؤيتهم للحاضر بالفكر الفولكلورى، حيث يكون المتنبي فاقد البصر عادةً، كما فى شخصية تايريسيس العراف الإغريقى، أو كما فى شائعة الفتاة الإيطالية التى تنبأت بتاريخ نهاية الحرب العالمية الأولى ففقدت بصرها.<sup>(٥٨)</sup> كما ربط غرامشى بين أدب الصفوة مثل بيت شعر من الكومبيديا الإلهية والتعبير الطفولى بالدهشة أمام لعبة.<sup>(٥٩)</sup> وكل هذا يدل على حساسية معينة تفكر دائماً بما يعادل الأدب الرفيع فى الفن والفكر عند عامة الشعب. وتمارس هذه الحساسية أقصى درجات التخصص وهى واعية بما يترتب على إسهامها من علاقات تألفية أو تعارضية مع الصراع الطبقي الراهن ومع قضايا الإنسان وتحريره.

### الهوامش

- 1- Antonio Gramsci, Lettere dal carcere ( Torino: Einaudi 1965), pp.57-60.
- 2- Antonio Gramsci, Letteratura e Vita nazionale ( Torino: Einaudi ,1966 ), pp.10-11.
- 3- Tom Nairn, "Antoniu su gobbu" , Approaches to Gramsci, edited by Anne Showstack Sassoon (London: Writers and Readers Publishing Society, 1982) p. 161-
- 4- David Gorgacs and Geoffrey Nowell-Smith "Introduction" in Antonio Gramsci, Selections from Cultural Writings (London: Lawrence and Wishart, 1985) , p. 164-
- 5- Ibid. , p. 165-



- 6- Joseph V. Femia, Gramsci's Political Thought (Oxford: Clarendon Press, 1987) p. 257-
- 7- Gramsci, Letteratura e vita nazionale, pp.197-204.
- 8- Gramsci, Selections from Cultural Writings, pp. 28-29.
- 9- Ibid.,p. 26-
- 10- Maria -Antonietta Macciocchi, Pour Gramsci (Paris: Seuil, 1974), pp. 22-93.
- 11- Pier Paolo Pasolini, "On Gramsci's Language", Approaches to Gramsci, pp. 180-185.
- 12- Gramsci, Selections from Cultural Writings, p. 181-
- 13- Antonio Gramsci, Selections from the Political Writings 1910-1920 (Londom : Lawrence and Wishart, 1977), PP. 34-37.
- 14- Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks (New York: International Publishers, 1971), pp. 52-120.
- 15- Gramsci, Selections from Cultural Writings, pp. 196-286
- ١٦- كارلوس سالينارى وماريو سبينىلا ، فكر جرامشى : مختارات ، تعريب تحسين الشيخ على ( بيروت : دارالفارابى ، د.ت ).
- ١٧- انطونيو جرامشى ، " الطابع اللاقومى - اللاشعبى للادب الايطالى " ، ترجمة ضياء مجيد ، الكرمل ٣٣ ( ١٩٨٩ ) ، ص ١٧٧ - ١٨٨ .
- 18- Gramsci, Selections from Cultural Writings, pp. 208-209.
- 19- Antonio Gramsci, Selection from Cultural Writings, pp. 46-54. (on Futurism).
- 20- Ibid., p. 120-
- 12- Gramsci, Letteratra e vita nazionale, p. 25-
- 22- Antonio Gramsci, Gli intellettuali (Roma: Rinuiti), p. 91-
- ٢٣- بالرغم من ان كتاباتفجرامشى عن مسرح بيرانديللو قد ترجمت الى العربية : انطونيو غرامشى "مسرح بيرانديللو " ترجمة ضياء مجيد الكرمل ، ٢٨ ( ١٩٨٨ ) ، ص ٢٠٨ - ٢١٥ ، غير ان فيها اخطاء كثيرة وخطيرة مما دفعنى الى ترجمة النص بنفسى عن الاصل .

- 24- Gramsci, Letteratura e vita nazionale, p.47.
- 25- Ibid., 52-
- 26- Leonardo Salamini, The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory (London : Routledge and Kegan Paul, 1981) , pp. 203-214.
- 27- Antonio Gramsci, Il materialismo storico (Roma: Riuniti, 1971).
- 28- Gramsci, Gli intellettuali, p. 91-
- 29- Gramsci, Selections from Cultural Writings, P. 98-.

٣٠- ساليارى وسينبلا ، فكر غرامشى : مختارات ، ص ٥٥

- 31- Gramsci, Selections from Cultural Writings, p. 101-
- 32- Ibid., p. 101-
- 33- Ibid., p. 108-
- 34- Ibid., p. 108-
- 35- Ibid., p. 189-
- 36- Ibid., p. 370-
- 37- Ibid., p. 375-
- 38- Ibid., p. 374-

٣٩- ساليارى وسينبلا ، فكر غرامشى ، مختارات ، ص ٢٥٣.

- 40- Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, a cura di Valentino Gerratana (Torino: Einaudi, 1975), pp. 729-730.
- †41- Antonio Gramsci, Selections from Cultural Writings, PP. 149-150

٤٢ - من الواضح أن دانتى تمكن من إدراج تنبؤات فى عمله لأنه كتبه حوالى عام ١٣٠٧ مصورا معراج الشاعر فى عام ١٣٠٠ وقد تم نقل دانتى عن فلورنسا عام ١٣٠٢.

- 43- Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, pp. 522-523.
- 44- Ibid., pp. 524- 525-
- 45- Ibid, pp. 2350-
- 46- Ibid., p. 734-

47- Ibid., p. 517-

٤٨- كتب دي سانكتيس مقالته عن هذه الأثشودة فى ١٨٦٩ ويمكن مراجعتها فى ترجمتها الإنجليزية فى الفصل الرابع من الكتاب التالى:

F.De Sanctis, On Dante (Madison: University of Wisconsin Press, 1957), pp. 53-86.

49- Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, p.518

50-Ibid., p.518.

51-Ibid., P.519.

52-Ibid, pp. 519-520

53-Italo Caluino, Six Memos for the Next Millennium (Cambridge, MA: Harvard Universty Press, 1988), pp. 3-29.

٥٤- راجع دراستين لفيكو عن دانتي فى :

M.Fubini & E.Bonora, Antologia della critica Dantesca (Torino: Petrini, 1968), pp. 53-58.

٥٥- دانتي أليجييرى، الجحيم، ترجمة حسن عثمان (القاهرة: دار المعارف ، ١٩٥٩)، ص ١٨٣.

56-Antonio Gramsci, Quaderni del carcere, p. 521-

57-Ibid.,P. 529-

58-Ibid., P. 527-

59- Antonio Gramsci, Selections from the Cultrual Writings, p. 28-





## **المحور الثالث**

**ففي الفكر والممارسة**





## الايديولوجية الوسطية التليفقية فى فكر الشافعى

الشافعى ( ١٥٠ - ٢٠٤ هـ ) والاشعرى ( ت : ٣٣٠ هـ ) والغزالى ( ت : ٥٠٥ هـ ) ثلاث شخصيات هامة فى تاريخ الثقافة الاسلامية عامة والفكر العربى خاصة . وترجع اهميتهم الى تاسيس الوسطية التى يرى كثيرون انها اهم خصائص التجربة العربية الاسلامية فى التاريخ ، وهى الخصبة التى تتجسد فيها " الاصاله " التى يتحتم على المجتمعات العربية والاسلامية الاحتواء بها فى صراعها ضد اعدائها الساعين الى القضاء عليها . واذا كانت مسألة الصفة " الجوهريه " الثابتة محل نزاع وخلاف ، فان الثابت تاريخيا ان الشافعى قد اسس " الوسطية " فى مجال الفقه والشرعة ، واسس الاشعرى الوسطية ذاتها ، ولكن فى مجال العقيدة ، اما الغزالى فقد اسسها فى مجال الفكر والفلسفة اعتمادا على تاسيس كل من الشافعى والاشعرى . ولا غرابة فى الامر على كل حال فالغزالى شافعى المذهب فى الفقه ، اشعرى المذهب فى العقيدة ، وكلا المجالين - مجال الفقه ومجال العقيدة - مجال اصولى ، قد يسميان " الشرعة والعقيدة " وقد يكونان " اصول الفقه " و " اصول الدين " .

ويعود الى الشافعى فضل الريادة فى هذا المجال بما انه الاسبق تاريخيا ، وهى الريادة التى تجعله مؤسسا لهذا التيار الفكرى بكل دلالاته الاجتماعية والسياسية . والذين يريدون ان يجعلوا من هذا التيار الخاص حاكما على الثقافة والتاريخ والواقع يستندون الى " اصولية " الشافعى من جهة ، والى سيادة الاشعرية وتوفيقية الغزالى من جهة اخرى . ولعل الكثيرين منهم لا يدركون ان اسبابا تاريخية - اجتماعية اقتصادية سياسية - هى التى دفعت بهذا التيار الى موقع السيادة والسيطرة ، وان تغير الظروف والملابسات كان يمكن ان يندفع تيارا آخر . ومعنى ذلك ان القول بجوهريه " الوسطية " واعتبارها سمة من سمات الفكر الاسلامى

والثقافة العربية قول يحتاج للمراجعة بكشف بعده الايديولوجى ، بما انه قول يرفع تيارا فكريا ذا سمات وملامح ايديولوجية - فى سياق التاريخ الاجتماعى - الى مستوى الحقائق العقلية الحضارية الشابتة الراسخة . ولا يتأتى هذا الكشف الا ببيان الطبيعة الايديولوجية لذلك التيار الوسطى التوفيقى التراثى اولا ، حتى يتعمق من ثياب القداسة التى البست له فى تاريخنا الثقافى والعقلى .

وتعتمد هذه الدراسة - منهجيا - على تحليل الافكار والكشف عن دلالتها اولا ، ثم الانتقال الى مغزاها الاجتماعى السياسى - الايديولوجى - ثانيا . وبعبارة اخرى ستكون الحركة من الداخل الى الخارج ، من الفكر الى الواقع الذى انتجه ، وذلك لتجنب مزالق التحليل الميكانيكى - الانعكاسى - اذا كانت الحركة المنهجية من الخارج الى الداخل . ومن الطبيعى والمنطقى ان يوضع فكر الشافعى فى السياق الفكرى العام للمصر الذى انتجه من جهة ، وفى سياق المجال المعرفى الخاص - مجال اصول الفقه - من جهة اخرى . ان اطروحات الشافعى لاتفهم حقيقة الفهم بمعزل عن الصراع الفكرى الذى كان محتدما بين " اهل رأى " و " اهل الحديث " فى مجال الفقه والشريعة ، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره ان يفهم حق الفهم الا فى سياق الصراع الفكرى على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة . وهذا الصراع المركب يحيل من داخله الى صراع اخر مركب ايضا يدور على مستويين : مستوى ظاهر هو مستوى الصراع الشعبى بين العرب والفرس خاصة ، وهو صراع كانت له ابعاده الثقافية والفكرية الواضحة ، فضلا عن تجلياته الضمنية فى اشكال الصراع الفكرى المشار اليها . والمستوى الاخر هو مستوى الصراع الاجتماعى - الاقتصادى السياسى - الذى كان يتخذ فى الغالب شكل الصراع الفكرى الدينى ، ويتركز فى النهاية حول تأويل النصوص الدينية . واذا كان فقه الشافعى ، او بالاحرى اصوله الفقهية ، تتركز فى اربعة هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فانه فى ترتيبه لهذه الاصول كان دائما يؤسس اللاحق منها على السابق ، فالسنة تتأسس مشروعيتها - اى بوصفها مصدرا ثانيا للتشريع - على الكتاب وبأدلة منتزعة من منطوقه او مفهومه . ويكاد القارئ لكتابات الشافعى ان يجزم ان تأسيس السنة هم من هموم مشروعه الفكرى ، ان لم يكن بالفعل همه الاساسى ، لذلك لايجب ان يغيب عن بالنا المغزى العام للقب الذى اطلق عليه - ناصر السنة - من حيث انه يشير - بدلالة المخالفة - الى تيار فكرى آخر لايعطى للسنة المركز الثانى فى الاصول التشريعية او العقائدية . لذلك لم يكتف الشافعى بتأسيس السنة على الكتاب ، بل حاول تأسيسها على انها جزء عضوى فى بنائه من الوجهة الدلالية . واذا يصبح الكتاب والسنة بناء عضويا دلاليا واحدا يمكن للشافعى بناء الاجماع عليه ، فيصبح نصا تشريعييا يكتسب دلالة من دلالة النص المركب من الكتاب والسنة . ويأتى الاصل الرابع والاخير فى اصول الشافعى - القياس / الاجتهاد - ليصبح استنباطا من النص المركب من الاصول الثلاثة السابقة .

والحقيقة ان هذا الترتيب للدلالة ترتيب يعتمد فى الاساس على تحويل " اللاتص " الى مجال " النص " ،

وتدشينه نصا لا يقل فى قوته التشريعية وطاقته الدلالية عن " النص " الاساسى الاول ، القرآن ، وآلية تحويل " اللاتص " إلى " نص " ، وما تؤدى اليه من تضيق مساحة الاجتهاد / القياس ، يربطه بوثاق النص وربطاً محكماً ، آلية لاتخلو من مغزى ايديولوجى ، فى السياق التاريخى لفكر الشافعى وفى فكرنا الدينى الراهن على حد سواء . وسنحاول فى تحليلنا العينى لتصوص الشافعى الكشف عن تلك الدلالات ، لكن الاهم فى سياق هذا التمهيد ان نؤكد ان تحليلنا لاصول الامام اصلاً لايعنى الفصل بينها بقدر ما يعبر عن ضرورة منهجية.

## اولا : الكتاب

### ١- " الكتاب " وتاصيل العروبة

لماذا كانت " عربية " القرآن فى حاجة الى دفاع ؟ سؤال يتبادر الى الذهن وهو يتابع مناقشة الشافعى للرأى القائل بان فى القرآن بعض الالفاظ ذات الاصول الاعجمية . وفى دفاعه عن القرآن ، وانكاره التام والمطلق ان تكون به الفاظ غير عربية ، يبدو الدفاع منصبا على اللغة العربية ذاتها وانكار ان يكون قد دخلتها الفاظ اجنبية . ويذهب الشافعى خلافا لما استقر عليه الرأى فى عصره الى ان الالفاظ التى يقال انها غير عربية هى فى الواقع الفاظ عربية ، وان القائلين بغير ذلك جهلوا هذه الالفاظ اساساً فتوهموا انها ليست عربية . وبطرح الشافعى فى هذا السياق فكرة اتساع اللسان العربى اتساعاً يجعل من المستحيل الاحاطة به ، الا للانباء . يقول :

" ولعل من قال : ان فى القرآن غير لسان العرب وقبل ذلك منه ، ذهب الى ان من القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب . ولسان العرب اوسع الالسنه مذهباً ، واكثرها الفاظاً ، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه انسان غير نبى ، ولكنه لا يذهب منه شئ على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه . ولا علم به عند العرب كالعلم بالسنة عند اهل الفقه ، لاتعلم رجلاً جمع السنن كلها فلم يذهب منها عليه شئ " (١).

واذا كانت اللغة العربية على مثل هذا الاتساع الذى لايمكن لاسان استيعابه - الا ان يكون نبيا - فان مهمة تفسير القرآن تصبح مهمة عسيرة ، طالما ان القرآن بمثابة صورة مصغرة جامعة للغة عربية على مستوى المفردات وعلى مستوى التراكيب ايضا . واذا كان الشافعى لم يستطع ان يدرك ما فى تصوره للغة العربية من تناقض يؤدى الى استحالة عملية التفسير ، فما ذلك الا انه كان يدافع عن نقاء اللغة العربية - وعن العروبة من ثم - من خلال انكاره لوجود الدخيل فى القرآن . وعلاقة المشابهة التى يعقدها الشافعى فى النص السابق بين العلم باللغة والعلم بالسنن علاقة لاتخلو من دلالة تكشف عن طبيعة المشكل الذى يحاول الشافعى حله . فاذا كان تفسير القرآن فى ظل تصوره المشار اليه للغة يبدو صعباً ، ان لم يكن مستحيلاً ، فان السنة - التى



لا يمكن لاحد استيعابها وحده ايضا - تقلل الى حد كبير من تلك الصعوبة ، وتجعل المستحيل ممكنا . وهكذا تصبح السنة بمثابة لغة ثانوية ، تساعد في اطار اللغة العامة - اللسان العربي - على امكان فهم النص القرآني ، وتنافس من ثم مشروعيتها لاقى كشف دلالة القرآن فحسب ، بل في تشكيل الدلالة ايضا .

ومن اللافت للانتباه ، ان الموقف الذي اتخذته الشافعي من مشكل وجود الاجنبى في القرآن وفي اللفظ موقف وسطى تلفيقي يقع بين طرفين : يذهب احدهما الى وجود ما كان في الاصل اجنبيا من الالفاظ في القرآن ، وهذا هو اتجاه كثير من مفسري التابعين وعلى رأسهم عبد الله بن عباس الذي عاصر النبي ودعا له بالفقه في الدين ويعلم التأويل<sup>(٢٢)</sup> والاتجاه الثاني ينكر انكارا تاما وجود ذلك في القرآن ، لاعلى طريقة الشافعي ، بل على اساس ان وجود الاجنبى يتناقض مع وصف النص لنفسه بانه عربي ، وبانه بلسان عربي مبين . اما طريقة الشافعي الوسطية التليفية فتذهب الى ان هذه الالفاظ محل الخلاف هي من الالفاظ التي تتفق فيها لغات وألسنة مختلفة ، دون ان تكون قد انتقلت من لسان امة الى لسان امة اخرى . وتبدو التليفية واضحة في محاولة التوسط بين الاتجاهين على غير اساس ، وهي بذلك وسطية تختلف عن الوسطية التوفيقية الحقة ، التي تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها . وهذه الطريقة الاخيرة هي التي يعبر عنها ابو عبيد القاسم بن سلام ( ت : ٢٢٤ هـ ) حيث يقول :

«ان هذه الحروف اصولها اعجمية كما قال الفقهاء ( يعنى المفسرين ) الا انها سقطت الى العرب فاعربت ، وحولتها عن اللفظ العجم الى اللفظ العربي ، فصارت عربية . ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب ، فمن قال انها عربية فهو صادق ، ومن قال اعجمية فهو صادق »<sup>(٢٣)</sup>.

لكن مشكل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من اية تاثيرات اجنبية او كلمات دخيلة ، الى يتجاوز " اللسان العربي " الى تحديد اللغة او اللغات التي نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربي العديدة . وطبقا لحديث متواتر مشهور ، فقد نزل القرآن على " سبعة احرف " طال النقاش والجدل حولها ، وحول طبيعتها . وقد انتهى الطبرى - بعد مناقشة مستفيضة للاراء والمرويات الكثيرة في الموضوع - الى ان الحروف السبع ليست الا لغات ( لهجات ) سبع من اللسان العربي حددها بان خمسا منها من لسان العجم من هوازن : سعد بن بكر ، وجشم بن بكر ، ونصر بن معاوية ، وثقيف ، واللغتان الاخريان لغتا قريش وخزاعة<sup>(٢٤)</sup> . واذا كان القرآن الموجود بين ايدينا اليوم يخلو من سمات ومظاهر التعدد اللغوي المشار اليه في حديث الاحرف السبعة ، فما ذلك - فيما يقرر الطبرى - الا لان الامة :

" ... امرت بحفظ القرآن ، وخيرت في قراءته وحفظه باى تلك الاحرف شاعت ... فرأت - لعل من العلة اوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ، ورفض القراءة بالاحرف الستة الباقية...."<sup>(٢٥)</sup>.

ومعلوم ان الحرف او اللغة التي ثبتت القراءة عليها هي لغة قريش ، وذلك بناء على التعليمات التي

اصدرها الخليفة الثالث عثمان بن عفان الى اعضاء اللجنة التي كونها لتثبيت القراءة بعد الخلافات التي تواترت انباؤها في قراءة النص ، والتي وصلت الى حد التكفير المتبادل .

لم يتعرض الشافعي - فيما قرأنا له - لمسألة الاحرف السبعة، ويبدو ان السبب وراء ذلك ان الخلاف حولها كان قد حسم على النحو الذي صاغه الطبري<sup>(٧)</sup>. هذا بالاضافة الى ان النص كان قد ثبتت قراءته بلسان قريش ، الامر الذي يسوغ لنا افتراض ان دفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن من الاجنبي الدخيل لم يكن دفاعا عن اللسان العربي كله فحسب ، بل كان بالاضافة الى ذلك دفاعا عن نقاء لغة قريش وتأكيدا لسيادتها ورميتها على لغات اللسان العربي . والحقيقة ان هذا الموقف لا يخلو من انحياز ايديولوجي للقرشية التي اطلت براسها اول ما اطلت - بعد نزول الوحي - في الخلاف حول قيادة الامة في اجتماع السقيفة . ولا نغالي اذا قلنا ان تثبيت قراءة النص - الذي نزل متعددا - في قراءة قريش كان جزءا من التوجيه الايديولوجي للاسلام لتحقيق السيادة القرشية . وفيما يتصل بمذهب الشافعي فانه لا يتركنا للتخمين ، بل يعبر عن انحيازه للقرشية بطرائق متعددة : فهو اولاً يحتفى احتفاء خاصا بالمرويات التي تؤكد فضل قريش على الناس كافة<sup>(٨)</sup> ، وهو ثانياً لا يكتفى بالاتفاق مع جمهور علماء اهل السنة بحصر الخلافة في قريش دون غيرها من القبائل العربية ، بل يذهب - فيما يروى عنه تلاميذه - الى ان الامامة قد تجيء من غير بيعة ان كان ثمة ضرورة ، وان كل قرشي علا الخلافة بالسيف وأجتمع عليه الناس فهو خليفة ، فالعبرة عنده في الخلافة امران : كون التصدي لها قرشياً ، واجتماع الناس عليه سواء اكان الإجماع سابقاً على اقامته خليفة كما في حال البيعة ، ام كان الاجتماع تاليا لاستيلائه على السلطة بقوة السيف وغلبة الشوكة<sup>(٩)</sup>.

لكن اهم صور التعبير عن انحياز الشافعي للقرشية انه الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الامويين مختاراً راضياً ، خاصة بعد وفاة استاذة الامام مالك بن انس (١٧٩هـ) الذي كان له من الامويين موقف مشهود بسبب فتواه بفساد بيعة المكره وطلاقه<sup>(١٠)</sup>. وموقف الامام ابي حنيفة (١٥٠هـ) الراض لادنى صور التعاون معهم - رغم سجنه وتعذيبه - يكشف الى اى حد بلغ رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام ولممارساته القمعية ضد جماهير المسلمين الا ان يكونوا من مؤيديه وانصاره بشكل مباشر<sup>(١١)</sup>. سعى الشافعي على عكس سلفه ابي حنيفة واستاذة مالك الى العمل مع الامويين ، فانتهاز فرصة قدوم والي اليمن الى الحجاز وجعل بعض القرشيين يتوسطون له عنده ليلحقه بعمل ، فاخذ الوالي معه وولاه عملاً بنجران<sup>(١٢)</sup> . واذا كان موقف مالك وابي حنيفة من النظام العباسي لم يختلف كثيراً عن موقفهم من الامويين ، فان الشافعي كره منهم تخليهم عن " العروبة " - التي كانت سمة بارزة للنظام الاموي - واستنادهم الى الفارسية ، الامر الذي يبرز لنا النزوع العصبي عند الامام ، ويفسر لنا الدفاع السابق عن نقاء النص - ونقاء اللسان العربي من ثم - من آفة الدخيل الوافد من الالفاظ . ومما له دلالة في هذا الصدد ان رحيل الشافعي الى مصر تلى استيلاء المأمون على السلطة بعد صراعه الدامي مع اخيه الامين ، وهو الصراع الذي وجدت فيه الشعبية

الثقافية والفكرية تعبيرها العسكري . تولى المأمون السلطة سنة ١٩٨ هـ ، ورحل الشافعى الى مصر سنة ١٩٩ هـ ، وكان إختيار مصر بالذات لأن واليها فى ذلك الوقت كان قرشياً هاشمياً <sup>(١٣)</sup> .

وإذا كان الفقهاء ورجال الحديث ينقرون عادة من المتكلمين - ومن المعتزلة بصفة خاصة - فان كراهية الشافعى لهم تكتسب فى السياق المشار اليه ابعاداً تتجاوز مجرد النفور من الطريقة او المنهج . وإذا كان الامام مالك على سبيل المثال قد اكتفى بعدم قبول مروياتهم فان الشافعى لم يكن يكفيه بالاضافة الى ذلك النهى عن الاشتغال بعلم الكلام ، بل قال:

حكى فى اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد ، ويحملوا على الابل منكسين ، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، واخذ فى الكلام ... روى الربيع عنه انه قال : لو ان رجلاً اوصى بكتبه من العلم ، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام فى تلك الوصية <sup>(١٤)</sup> .

ومن الطبيعى ، وقد اخرج الشافعى كتب علم الكلام من نطاق العلم ، الذى حصره فى العلم بالكتاب والسنة ، ان يتضاعف نفوره من النظام العباسى ، ومن المأمون خاصة الذى تبنى المذهب الاعتزالى وحاول ان يفرضه على العلماء ، ويجعله مذهباً للدولة . وهكذا تتداخل العروة بالقرشية وتتوحد كلتاها بالمنحى الفكرى المحافظ الذى يرفض العقلانية وينفر من التفكير المنطقى الاعتزالى .

وقد ادى تأكيد الشافعى للعروة النقية الخالصة للقرآن الى نتائج لا تخلو من دلالة فى آرائه الفقهية التفصيلية ، اذ يصر الشافعى على ان قراءة السورة الاولى من القرآن - الفاتحة او ام الكتاب - شرط ضرورى لصحة الصلاة . وتجاهل الشافعى هنا موقف المسلمين من غير العرب والذين لم يتعلموا العربية بعد ، ويعجزون عن قراءة الفاتحة بالصورة التى يشترطها الشافعى . والحقيقة ان موقف الشافعى لا يفهم الا اذا وضع فى سياق الصراع الفكرى على مستوى علم الفقه بينه وبين فقه الامام ابي حنيفة . وعلى عكس الشافعى العربى الارومة القرشى الانتماء كان ابو حنيفة من اصول فارسية ، وعلى عكس نفور الشافعى من علم الكلام ومن المشتغلين به ، كان لابي حنيفة باع فى ذلك العلم ، بل ساهم فيه برسالة " الفقه الاكبر " وللتسمية دلالتها بصرف النظر عن الآراء والمواقف التفصيلية التى كان يتبناها . ولقد ذهب ابو حنيفة الى جواز قراءة الفاتحة باللغة الفارسية فى الصلاة لمن لا يقدر على قراءتها بالعربية ، بل ذهب الى ان القراءة بالفارسية - او بغيرها من اللغات بالطبع - يجعل الصلاة صحيحة ، سواء كان المصلى عاجزاً عن القراءة بالعربية ام كان غير عاجز ، وان كانت القراءة فى الحالة الثانية مكروهة فحسب <sup>(١٥)</sup> . فى مقابل هذا الموقف يبدو تشدد الشافعى فى اشتراطه مجموعة من الشروط لصحة القراءة - ولشروعية الصلاة من ثم - بالاضافة الى ضرورة القراءة بالعربية ، فلا بد من البسلة ، ولا بد من تتابع الايات وفقاً لترتيبها ، ولو نسى المصلى او سها فلم يبدأ قراءته بالبسلة او اتى بآية قبل اية ، فان الصلاة تكون باطلة مالم يبدأ القراءة من جديد بداية من البسلة ولو اعاد ما نسيه دون مراعاة الترتيب بطلت الصلاة :



" وان اغفل ان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وقرأ من الحمد لله رب العالمين حتى يختم الصورة ، كان عليه ان يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين حتى ياتى على السورة ... ولا يجزيه ان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم بعد قراءة الحمد لله رب العالمين ، ولا بين ظهرايينها حتى يعود فيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم يبتدىء ام القرآن فيكون قد وضع كل حرف فى موضعه . وكذلك لو اغفل فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم قال مالك يوم الدين حتى ياتى على اخر السورة . وكذلك لو اغفل الحمد فقط ، فقال رب العالمين عاد فقرأ الحمد وما بعدها ، لا يجزيه غيره حتى ياتى بها كما انزلت . ولو اجزت له ان يقدم منها شيئا عن موضعه او يؤخره ناسيا اجزت له اذا نسى ان يقرأ آخر ايه منها ثم التى تليها قبلها ثم التى تليها ، حتى يجعل بسم الله الرحمن الرحيم آخرها ولكن لا يجزى عنه حتى ياتى بها بكاملها كما انزلت (١٦) .

هذا الحرص من جانب الشافعى - والذي يصل الى التشدد وتكليف ما لا يطاق بالنسبة لغير العربى يبدو على السطح خلافا فقهيا فى الفروع دون الاصول ، ولكنه يشير بطريقة دلالية الى مستوى اعلى من الخلاف الايديولوجى بين نهجين فى التعامل مع النص ومع الواقع فى نفس الوقت يبدو الخلاف حول طبيعة النص هو المحرك الباطنى للخلاف الفقهى حول القراءة فى الصلاة بغير العربية . انه خلاف حول " هوية " النص القرآنى ، هل هو المعنى وحده ام المعنى متلبسا باللفاظ ، وعلى صحة الافتراض الاول يمكن للترجمة ان تحل محل الاصل وتجزئ عنه ، وهو فيما يبدو الموقف الضمنى الذى ينطلق منه ابو حنيفة . اما الموقف الذى ينطلق منه الشافعى ويؤد عنه فهو التلازم بين اللفظ والمعنى ، واعتبار العربية - بكل ما يلتبس بها من ايديولوجيا حللتها فيما سبق - جزءا جوهريا فى بنية النص ، لكنها ليست العربية المتعددة اللهجات ، بل العربية التى اختصرت فى القرشية.

### ٢- الدلالة بين العموم والخصوص

كان من الطبيعى ان يكون للخلاف الشافعى / الحنفى حول بنية النص تاثيره على تصور كل منهما للكيفية التى يمكن بها استخراج الدلالة . ويبدأ الشافعى حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فعواه ان الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات او النوازل التى وقعت او يمكن ان تقع فى الحاضر او فى المستقبل على السواء (١٧) . وتكمن خطورة هذا المبدأ فى انه المبدأ الذى ساد تاريخنا العقلى والفكرى ، وما زال يتردد حتى الان فى الخطاب الدينى بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله . وهو المبدأ الذى حول العقل العربى الى عقل تابع ، يقتصر دوره على تاويل النص واشتقاق الدلالات منه ، سواء كانت تلك الدلالات مشروعة ام كانت غير مشروعة . ومن الضرورى الاشارة هنا الى ان هذا المبدأ لم يؤسسه الشافعى للمرة الاولى ، او لم يكن اول مؤسسيه كما ذهب الى ذلك بعض الدراسين ، والاخرى القول ان الشافعى اعتمد على استقراره وان بشكل ضمنى فى بنية الثقافة ، ثم اعطاه صياغته النهائية الحاسمة التى كفلت له السيطرة

## والسيادة.

تشير الشواهد التاريخية الى ان الخوارج كانوا اول من رفع مبدأ الاحتكام الى كتاب الله، بما يعنيه من تضمن لمبدأ احتواء القرآن على حلول لكل المشكلات واجابات لكل الاسئلة . لكن القراءة المتأنية للشواهد تكشف ان المبدأ كان من طرح الامويين في موقعة " صفين " ، اذ رفعوا القرآن على اسنة السيوف حين اوشك جيش على على الانتصار عليهم . وحين انتهى امر التحكيم الى ما انتهى اليه من تحكيم الرجال، لم يدرك الخوارج حقيقة الخدعة الايديولوجية ، وظلوا يتمسكون بالمبدأ حتى بعد ان كشف لهم على ان " الكتاب لا ينطق وانما ينطق به الرجال " (١٨) . وقبل ذلك كان المسلمون يفرقون بين مجالات الممارسة الدينية التي يكون الكتاب اطارها المرجعي ، وبين مجالات الحياة التي تكون التجربة والخبرة هما اطارها المرجعي ، وهو ما تجلّى في مبدأ " انتم اعلم بشئون دنياكم " . والشافعي حين يؤسس المبدأ مبدأ تضمن حلولاً لكل المشكلات تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل " الغاء العقل " ، وهو امر سينكشف في الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الشافعي من مبدأ " الاستحسان " الذي احتفى به ابو حنيفة ، ومن مبدأ " المصالح المرسلة " الذي وضع أساسه مالك ب أنس أستاذ الشافعي وشيخه . إحتواء الكتاب على حلول لكل مشكلات الماضي والحاضر والمستقبل يتأسس من منظور الشافعي على عروية الكتاب وضع اساسه مالك بن انس استاذ الشافعي وشيخه . ان احتواء الكتاب ، اى على اللسان العربي الذي نزل به ، والذي يبلغ من الاتساع الدلالي مدى يجعل الاحاطة به مستحيلة الا لمن كان نبيا ، كما سبقت الاشارة . وهذا الترابط والتلازم بين " شمولية الكتاب للحقائق " كافة ، وبين " اتساع " اللسان العربي ، يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمة شاقة لا يمكن ان ينهض بها الا عربى بالسليقة والجنس، لان من سوى العربى لا يصل الى مستوى العربى مهما تعمق في اكتساب اللغة وتعلمها :

وانما بدأت بما وصفت من ان القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لانه لا يعلم من ايضاح جمل علم الكتاب احد جهل سمة لسان العرب وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها . ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها (١٩) .

هكذا ترتبط دلالة الكتاب ، او طريقته في انتاج الدلالة ، ربطاً وثيقاً، بطرائق الدلالة في اللسان العربي عامة ، وفي لغة قريش بشكل خاص . ويتجاهل هذا الربط بينهما الآليات الخاصة التي ابدعها النص و اضافها الى اللسان العربي ، فاغناها واثراها :

« فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها . وان فطرته ان يخاطب بالشئ منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغنى باول هذا منه عن اخره . وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه . وعاماً ظاهراً يراد به الخاص . وظاهراً يعرف من سياقه انه يراد به غير ظاهره . فكل هذا موجود علمه في اول الكتاب او

وسطه او اخره.

وتبتدى الشئ من كلامها يبين اول لفظة فيه عن اخره .

وتبتدى الشئ يبين آخر لفظها منه عن أوله.

وتكلم بالشئ تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ ، كما تعرف بالاشارة ، ثم يكون هذا عندها من اعلى كلامها ، لاتفراد اهل علمها به ، دون اهل جهالتها.

وتسمى الشئ الواحد بالاسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعانى الكثيرة (٢٠) .

فى هذا النص تتحدد الطرائق الدلالية للغة وللقرآن - ولاحظ التوحيد بينهما - على النحو التالى :

١- العام من الالفاظ الذى يبقى فى اطار دلالة على العام داخل التركيب او السياق. والامثلة والنماذج التى يستشهد بها الشافعى على ذلك النمط لاتخلوا من دلالة ايديولوجية ، ومنها الاية ( الله خالق كل شئ ) ، وقد وردت فى عدة سور من القرآن ، وهى اية خلاقية من حيث دلالة لفظ " كل " فيها على العموم (٢١) . والشافعى حين يستشهد بها فى الدلالة على العام الباقي على عموميه يحدد بشكل غير مباشر انتماء الايديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الارادة الانسانية ، ولفعالية الانسان فى اختيار افعاله (٢٢) .

٢- النمط الثانى هو العام الظاهر الذى يدخله تخصيص جزئى لايلغى عموميه . ومن هذا النمط دلالة الاية ١٢ من سورة التوبة : " ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا فى انفسهم عن نفسه " :

« وهذا فى معنى الاية قبلها ، وانما اريد به من أطاق الجهاد من الرجال وليس لاحد ان يرغب بنفسه عن النبى : اطاق الجهاد او لم يطقه . ففى هذه الاية الخصوص والعموم (٢٣) » .

٣- النمط الثالث هو العام الظاهر ، لكن دلالة هى الخصوص على غير ظاهره . والشاهد الواضح لهذا النمط من الدلالة الاية ١٧٣ من سورة آل عمران : " الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ، فزادوهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل :

« فاذا كان من مع رسول الله ناس غير من مع من جمع لهم من الناس وكان المخبرون لهم ناس غير من جمع لهم وغير من معه من جمع عليه معه ، وكان الجامعون لهم ناسا - فالدلالة بيينة بما وصفت من انه انما جمع لهم بعض من الناس دون بعض . والعلم يحيط ان لم يجمع لهم الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم (٢٤) . ( التاكيد لنا ) » .

لكن دلالة العام على الخاص لاتكون دائما على المستوى نفسه من الوضوح و " البيان " الذى يكشف عنه المثال السابق ، بل تتدرج مستويات دلالة العام على الخاص من الوضوح المرتبط بكثرة الدلالات الى الغموض الذى لا يكشفه الا العرى ، مروراً بدرجة بين الوضوح التام والغموض التام بالنسبة لغير العرى فقط



. والنموذج الذى يقدمه الشافعى لدرجة ما بين الوضوح والغموض هو الآية ٧٥ من سورة الحج : " يأيتها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ، ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب " :

« فمخرج اللفظ عام على الناس كلهم . وبين عند اهل العلم بلسان العرب منهم انه انما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس دون بعض ، لانه لا يخاطب بهذا الا من يدعو من دون الله الها ، تعالى عما يقولون علوا كبيرا ، لان فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير المغلوبين ممن لا يدعو معه الها ... وهذا فى معنى الآية قبلها عند اهل العلم باللسان ، والآية قبلها اوضح عند غير اهل العلم ، لكثرة الدلالات فيها (٢٥) . »

ليس الغموض والوضوح اذن فى دلالة العموم على الخصوص مرتبطين بطبيعة التركيب او السياق ، بل هما مرتبطان اساسا - عند الشافعى - بطبيعة المتلقى ، او بالاحرى بجنسيته واصوله العرقية ، فاذا كان عربيا عالما باللسان فالواضح والغامض لديه سيان ، بل يختفى فى حقه الفارق بينهما هذا ما يقرره الشافعى بوضوح وهو يناقش النموذج الثالث الدال على الغامض الذى لا يعرفه الا العربى ، وهو الآية ١٩٩ من سورة البقرة " ثم أفبضوا من حيث أفاض الناس " :

« فالعلم يحيط - ان شاء الله - ان الناس كلهم لم يحضروا عرفة فى زمان رسول الله ، ورسول الله المخاطب بهذا ومن معه ، ولكن صحبها من كلام العرب ان يقال : ( أفبضوا من حيث أفاض الناس ) يعنى بعض الناس .

وهذه الآية فى معنى الابتيق قبلها ، وهى عند العرب سواء ، والآية الاولى اوضح عند من يجهل لسان العرب من الثانية ، والثانية اوضح عندهم من الثالثة وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الايات معا ، لان اقل البيان عندها كاف من اكثره ، وانما يريد السامع فهم قول القائل فاعل ما يفهم به كاف عنده (٢٦) . »

يتبين مما سبق ان الشافعى ، وهو يؤسس عروية الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة ، كان يفعل ذلك من منظور ايديولوجى ضمنى فى سياق الصراع الشعبى الفكرى والثقافى . من هنا نفهم ما انتهى اليه من تحديد لانماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات انتاج الدلالة فى بنية النص ذاتها . والحقيقة ان التركيز على دلالة العام والخاص - دون اهمال الانماط الدلالية الاخرى التى اسهب معاصروه فى محاولة ضبطها وتحديدتها - لا يخلو من دلالة فى محاولة الشافعى ربط النص الثانوى - السنة النبوية - بالنص الاساسى - القرآن - كما سيأتى فيما بعد . وحين يتعرض الشافعى لانماط الدلالة الاخرى يستخدم مفردات " الظاهر " و " الباطن " ، جنبا الى جنب مصطلحات العموم والخصوص .

٤- النمط الرابع من انماط الدلالة هو الظاهر الذى يعرف من سياقه انه يراد به غير ظاهره . والامثلة التى يقدمها الشافعى لهذا النمط تكاد تقتصر على ظاهرة الحذف ، خاصة حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ، وهو ما يعرف " بمجاز الحذف " الظاهرة التى اهتم برصدها لغويان معاصران للشافعى : ابو عبيدة معمر بن

المثنى ( ٢٠٧ هـ ) فى كتابه " مجاز القرآن " وابوزكريا الفراء ( ٢٠٩ هـ ) فى كتابه " معانى القرآن " (٢٧) .  
ومن الجدير بالذكر ان الكتابين المشار اليهما قد اتفقا اساسا لشرح ما استغلق فهمه من اساليب القرآن وطرائقه  
الدلالية على غير العرب . لذلك سيطر على الكتابين طابع الشرح التبسيطى من جهة ، والدفاع عن  
"معقوليته" برده الى طريقة العرب - اساليب العربية - من جهة اخرى (٢٨) . وهذا يؤكد ما نذهب اليه من ان  
الشافعى يعتمد موقفا ايديولوجيا خاصا فى خضم صراع فكرى شعوبى انحاز فيه لا الى العروبة فقط كما  
انحاز كثير من معاصريه ، بل الى " القرشية " تحديدا .

٥- النمط الخامس هو ما عبر عنه الشافعى فى النص الذى سبق ان اوردناه بقوله : " وتكلم ( العرب )  
بالشئ تعرفه بالمعنى دون الايضاح باللفظ ، كما تعرف بالاشارة ، ثم يكون هذا عندها من اعلى كلامها ،  
لاتفراد اهل علمها به ، دون اهل جهالتها " . والمقصود بهذا النمط اساليب " الاستعارة " و " الكتابة " ، وكل  
ما يعتمد على التجاوز الدلالى ، او الاشارة فيما يعبر الشافعى . وهذا النمط من الدلالة من اعلى الالفاظ ،  
لان العلم به مقصور على " اهل العلم " دون " اهل الجهالة " .

٦ ، ٧ - يبقى النمطان الاخيران من انماط الدلالة ، وهما بتعلقان بدلالة الالفاظ المفردة مثل " الترادف " ،  
وهو ان قسمى العرب " الشئ الواحد بالاسماء " الكثيرة " ، ومثل " الاشتراك وهو ان تسمى العرب " بالاسم  
الواحد المعانى الكثيرة " . ولم يتعرض الشافعى لهذين النمطين ولا للنمط السابق - التجاوز الدلالى -  
بالشرح او باعطاء الامثلة ، معتمدا - ربما - على الاكتفاء بشرح معاصريه من اللغويين والبلاغيين .

### ٣- الدلالة بين الوضوح والغموض

اذا كان الشافعى قد ركز جل اهتمامه على ثنائية العموم والخصوص فى دلالة الكتاب ، مع عدم اهمال  
الاشارة الى انماط الدلالة الاخرى ، فان ذلك يرجع اساسا الى طبيعة المدخل الفقهي الباحث عن مدى شمول  
الاحكام للافراد التى يحصرها لفظ العموم . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى كان هدف تاسيس " السنة " نصا  
ثانيا ، لا يقل من حيث مشروعيته الدلالية عن النص الاول ، دافعا ضمنيا لاعطاء ثنائية العموم والخصوص  
مركز الصدارة فى بحثه الدلالى . ان العموم فى اللغة جزء جواهرى فى بنيتها ، بدونه لاتستطيع اداء وظيفتها  
الرمزية فى الاشارة الى المفاهيم والتصورات فى سياق ثقافى محدد . لكن هذا العموم لا يكاد ينفصل عن  
التخصيص الذى يحدده سياق الحدث اللغوى وملابسات الخطاب ، الداخلية او الخارجية . ولعل هذا ما جعل  
الشافعى يذهب الى ان دلالة العام على العموم دلالة " ظنية لاقطعية " ، حتى فى حالة عدم وجود مخصص ،  
وهو فى ذلك يختلف مع الاحناف الذين يذهبون الى انها دلالة قطعية . ويستند الشافعى فى موقفه هذا الى  
ان : " احتمال التخصيص قوى ، اذ العام الخالى من التخصيص نادر ، وروى عن ابن عباس انه قال : " ما من  
عام الا وخصص " (٢٩) . واذا كنا سنناقش دلالة هذا الخلق عند حديثنا عن دلالة السنة ، فاننا نكتفى فى

سياقنا الحالي بتأكيد أن دلالة العموم على العام تدخل دائرة "المجمل" أي الغامض الذي يحتاج إلى تفسير وإن كان الشافعي لم يستخدم إلا مصطلح "الظني"، وهو مصطلح يستخدم عادة مقابل مصطلح "القطعي". وهما يشيران إلى درجة التحمل في الرواية، أي درجة "الثبوت"، أكثر مما يشيران إلى غموض الدلالة أو وضوحها، لكن تداخل مصطلحات الدلالة - الدراية - بمصطلحات التحمل - الرواية - لا يخلو بدوره من دلالة على طبيعة مشروع الشافعي، المشروع الهادف إلى تأسيس السنة "نصاً"، فهي التي تخصص عموم الكتاب وتحوله من "الظنية" إلى "القطعية" على مستوى الدلالة:

« ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنته الإبدلالة فيهما أو في واحد منهما . ولا يقال بخاص حتى تكون الآية محتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص ، فاما ما لم تكن محتمل له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية (٣٠) . » وإذا كان العام ظني الدلالة فمعنى ذلك أنه أدخل في دائرة الغموض من "النص"، ومن "المحكم"، في دلالة الكتاب . و "النص" و "المحكم" أو "المجمل" مستويان دلالتها لا يحتاج أولهما إلى التفسير، ويستغنى فيه بالتنزيل عن التاويل، ويحتاج الثاني منهما إلى الشرح والبيان الذي تقدمه السنة . وإذا أضفنا إلى ذلك دور السنة في تخصيص العام أمكن لنا أن نقول أن السنة تتداخل في دلالة الكتاب من جانبي: تفصيل المحكم وتخصيص العام:

« فجماع ما أبان الله لخلق في كتابه ، مما تعبدكم به ، لما مضى من حكمه ، جل ثناؤه ، من وجوه : فمنها : ما أبانه لخلق نصاً . مثل حمل فرائضه ، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً ، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً . »

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه ، وبين كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها ، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه : ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص حكم ، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والانتهاز إلى حكمه . فمن قبل عن رسول الله فيفرض الله قبل .

ومنه : ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه ، وإبتلى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى في غيره مما فرض عليهم (٣١) . »

وإذا استبعدنا مجال الاجتهاد - مؤقتاً - من مجال تحليلنا ، فإتينا يمكن أن نحدد انماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي : النص ، ثم المحكم أو المجمل ، ثم العام ، وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم ، أو بالآخرى للتفصيل ، كما تتدخل لتخصيص العام . ومعنى ذلك أن الكتاب لا يستقل دلالياً إلا في "النص" المستغنى فيه بالتنزيل عن التاويل . وإذا تساءلنا أين تضع انماط الدلالة التي حملناها في الفقرة السابقة - دلالة العموم والخصوص - في سياق مستويات الوضوح والغموض لا نجد عند الشافعي



اجابة مباشرة . لكن اشاراته المتكررة لوضوحها بالنسبة الى اهل العلم، وغموضها بالنسبة الى اهل الجهل ،  
يسمح لنا بان نضعه في الغامض ، لكنه الغامض الذي يجد اطاره التفسيرى في "اللسان العربى " وهكذا  
تحتاج دلالات الكتاب اما الى " السنة " واما الى " اللسان العربى " لتفسيرها وتاويلها ، ويبقى مجال "  
النص " هو المجال الوحيد " الذى لا يعذر احد بجهالة " فيما يروى عن ابن عباس (٣٢) . وهكذا نستطيع ان  
نرتب الدلالات في علاقاتها باطرها التفسيرية على النحو التالى :

## ثانيا : السنة

### ١ - الكتاب مصدر مشروعية السنة

من الواضح ان السنة فى عصر الشافعى كانت فى حاجة الى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدرا ثانيا من مصادر التشريع . وليس الامر امر الدفاع عن السنة ضد " اهل رأى " ، فلم يكن الخلاف بينهم وبين " اهل الحديث " خلافا حول مشروعية السنة، لكنه كان فى الاساس خلافا حول الثقة فى بعض انواع الاحاديث ، خاصة بعد استشراء ظاهرة الوضع لاسباب عديدة معروفة . كان هناك من يرى ان فى القرآن كفاية وغنية عن احاديث وسنن يصعب التعرف على مدى صدقها ونسبتها الى الوحي ، وكان يرى دلالة الكتاب حاكمة على المرويات . وكان هؤلاء فيما يبدو يعتمدون على مرويات تؤكد موقفهم ، بالاضافة الى مواقف بعض الصحابة من مرويات لم ياخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القرآن<sup>(٣٣)</sup> . لذلك نجد الشافعى يحرص كما سبق لنا القول لاعلى جعلها شارحة ومفسرة للكتاب فحسب، بل على ادماجها فى اغطاط الدلالة وادخالها جزءا جوهريا فى بنية النص القرآنى . وهكذا تتعلق السنة بالكتاب من ثلاثة اوجه : الاول التشابه الدلالى ، وهو تشابه يعتمد على تكرار السنة للخطاب القرآنى . والثانى علاقة التفسير والبيان ، كما فى تخصيص العام وتفصيل المجهل . والتعلق الثالث انفرادها بالتشريع بوصفها نصا مستقلا ، وان كان يستمد حجتيه النصية من دوال فى الكتاب نفسه :





« وستن رسول الله مع كتاب الله وجهان : أحدهما نص كتاب فاتبعه رسول الله كما أنزل الله . والآخر جملة بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة ، وأوضح كيف فرضها : عاما أو خاصا وكيف أراد أن يأتى به العباد . وكلاهما اتبع فيه كتاب الله ... فلم اعلم من اهل العلم مخالفا فى ان سنن النبى من ثلاثة وجوه ، فاجتمعوا على وجهين .

والوجهان يجتمعان ويتفرعان : أحدهما ما أنزل الله فيه نص كتاب ، فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب . والآخر : مما أنزل الله فيه جملة كتاب ، فبين عن الله معنى ما أراد . وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما .

والوجه الثالث : ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب . فمنهم من قال : جعل الله له ، بما افترض من طاعته ، وسبق فى علمه من توفيقه لرضاه ، أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب . ومنهم من قال : لم يسن سنة قط الا ولها اصل فى الكتاب ، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها ، على اصل جملة فروض الصلاة ، وكذلك ما سن من البيوع غيرها من الشرائع ، لان الله قال ( لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ) "النساء ، ٢٩" وقال : ( واحل الله البيع وحرم الربا ) " البقرة ، ٢٧٥ " فما احل وحرم فانما بين فيه عن الله ، كما بين الصلاة.

ومنهم من قال : بل جاءت به رسالة الله ، فاثبتت سنته بفرض الله . ومنهم من قال : القى فى روعه كل ما سن ، وسنته الحكمة : الذى القى فى روعه ، فكان ما القى فى روعه سنته (٣٤) .

واذا كان الوجهان الاولان ليسا محل خلاف ، فان الوجه الثالث محل الخلاف - وهو استقلال السنة بالتشريع - يكشف عن طبيعة الموقف الذى اهيل عليه تراب النسيان فى ثقافتنا وفكرنا الدينى . وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدرا للتشريع وليس وحيا ، بل هى تفسير وبيان لما اجمله الكتاب . وحتى مع التسليم بحجية السنة ، فانها لا تستقل بالتشريع ، ولا تضيف الى النص الاصلى شيئا لا يتضمنه على وجه الاجمال او الاشارة . ولا شك ان ذلك الموقف يختلف الى حد كبير عن الموقف الذى جعله الشافعى يسود ، وهو اعتبار السنة "وحيا" من نمط مغاير عن وحى الكتاب . ان وحى السنة هو " الالتقاء فى الروع " ، اى الوحى بالمعنى اللغوى الذى هو الالهام ، وليس بالمعنى الاصطلاحي ، اى عن طريق وساطة الملك "جبريل" (٣٥) . وللشافعى يرجع الفضل فى ايجاد الرابطة بين دالتي " الوحى " وذلك بتأويله للحكمة التى يرد ذكرها فى القرآن كثيرا مصاحبة للكتاب :

« كل ما سن رسول الله مما ليس فيه كتاب ، وفيما كتبنا فى كتابنا هذا ، من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة دليل على ان الحكمة سنة رسول الله (٣٦) ».

واذا كانت الحكمة هى السنة ، فان طاعة الرسول - المقترنة دائما بطاعة الله فى القرآن - تعنى اتباع

السنة (٣٧). ولا يمكن الاعتراض على الشافعى بان المقصود بطاعة الرسول طاعته فيما يبلغه من الوحي الالهى، القرآن ، لانه قد يجعل السنة وحيا من الله يتمتع بنفس القوة التشريعية والالزام . ولا يمكن الاعتراض ايضا بان الفرق بين سنة الوحي وبين سنة العادات والتقاليد فرق غير واضح ، خاصة مع اتساع مفهوم السنة ليشمل الاقوال والافعال والموافقات، اذ يلجأ الشافعى الى فكرة " العصمة " التى يتمتع بها الانبياء جميعا ومحمد ليزيل مثل هذا الاعتراض (٣٨).

هكذا يكاد الشافعى يتجاهل " بشرية " الرسول تجاهلا شبه تام ، وتكاد تختفى من نسقه الفكرى " انتم اعلم بشئون دنياكم " ، حتى انه يجعل من مواضع النظام الاجتماعى السائد، والذي لم يقمه الاسلام ، سنة واجبة الاتباع ، يجرى عليها القياس . فالشافعى يرى ان " العبد " لا يرث ، وذلك قياسا على حديث يرويه منطوقه : " من باع عبدا وله مال ( اى للعبد ) فماله للبائع ، الا ان يشترطه المبتاع . وادخال هذا القول فى اطار سنة الوحي يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة ، والتى تعتبر " الحرية " اصلا ، والعبودية امرا طارئا ، والاقرب الى الاسلام ان يكون للقول سياق خاص افترى فيه الرسول برأيه بوصفه كان تاجرا يدرك شروط المعاملات واعراف البيع والشراء المتفق عليها . ولكن الشافعى يعتبر القول حديثا ينتمى الى مجال السنة / الوحي ويجرى عليه القياس على النحو التالى :

« فلما كان بينا فى سنة رسول الله ان العبد لا يملك مالا ، وان ماملك العبد فانما يملكه سيده ، وان اسم المال له انما هو اضافة اليه ، لانه فى يديه ، لانه مالك له ، ولا يكون مالكا له وهو لا يملك نفسه ، وهو مملوك يباع ويوهب ويورث ، وكان الله انما نقل ملك الموتى الى الاحياء ، فملكوا ما كان الموتى مالكين ، وان كان العبد ابا او غيره ممن سميت لهم فريضة فكان لو اعطيتها ملكها سيده عليه ، لم يكن السيد يابى الميت ولا وارثا سميت له الفريضة : فكنا لو اعطينا العبد بانه اب انما اعطينا السيد الذى لا فريضة له ، فورثنا غير من ورثه الله . فلم نورث عبدا لما وصفت ولا احدا لم تجتمع فيه الحرية والاسلام والبراءة من القتل ، حتى لا يكون قاتلا (٣٩) ».

وهذا موقف يخالف موقف ابى حنيفة الذى يرى الحرية فى الانسان هى الاصل والعبودية شأ طارئا لا يقاس على احكامها شئ . لذلك يذهب الى جواز الاستسعاء ، اى جواز ان يسعى العبد لتعويض سيده كى يعتقه ، كما يذهب الى عدم جواز استرقاق الاقارب . فمن المقرر فى مذهبه ان من يشتري قريبا له يعتق عليه بمجرد الشراء ، ويرى ان العتق لا يتجزأ ، فمن اعتق بعضه اعتق كله ، فاذا اشترى شخص مع شريك له قريبا له فانه بمجرد الشراء يعتق العبد كله: يعتق نصيب القريب بسبب القرابة ، ويعتق نصيب الشريك بسبب ان العتق لا يتجزأ هذا قدر متفق عليه بين الامام ابى حنيفة وصاحبيه - محمد بن الحسن الشيبانى وابى يوسف - ولكن موضع الخلاف بينهما ان ابا حنيفة قال ان القريب لا يضمن لشريكه شيئا ، بل على المعتق -بالتاء المفتوحة - ان يسعى فى قيمة نصيب الشريك اذ تكون ديننا عليه (٤٠).

ومعنى ذلك كله ان تأسيس مشروعية السنة بناء على تاويل بعض نصوص الكتاب - مثل تاويل الحكمة بانها السنة ، وتاويل العصمة بانها انعدام الخطأ مطلقا - لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الايديولوجى المشار اليه ، ولا يتبين هذا بشكل واضح الا ببيان الكيفية التى يساجل بها الشافعى من لا يقبلون من السنة الا ما وافق الكتاب ، جنباً الى جنب من ينكرون كون السنة وحياً من عند الله . يقول الشافعى رداً على الفريق الاول:

« اخبرنا ابن عبينه باسناده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : لا يمسن الناس على شئ فانى لاهل لهم الا ما اهل الله ولا اهرم الا ما اهرم عليهم .... هذا منقطع ونحن نعرف فقه طاوس . ولو ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فبين فيه انه على ما وصفت ان شاء الله تعالى . قال لا يمسن الناس على شئ ، ولم يقل لا تمسكوا عنى ، بل امر ان يمسنك عنه ويامر الله عز وجل بذلك ... اخبرنا ابن عبينه عن ابن ابي النضر عن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا الفين احدكم متكثرا على اريكته ياتيه الامر مما امرت او نهيت فيقول لا ادرى ما وجدنا فى كتاب الله عز وجل اتبعناه . وقد امرنا باتباع ما امرنا واجتناب ما نهى عنه ، وفرض الله ذلك فى كتابه على خليفته ، وما فى ايدى الناس من هذا تمسكوا به عن الله تبارك وتعالى ثم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عن دلالة . ولكن قول - ان كان قاله - لا يمسن الناس على شئ يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كان بموضع القدوة فقد كانت له خواص ابيع له فيها ما لم يبيع للناس ، وهرم عليه منها ما لم يهرم على الناس ، فقال لا يمسن الناس على شئ من الفى لى او على دونهم ، فان كان لى او على دونهم لا يمسن به . وذلك مثل ان الله عز وجل اهل له من النساء ما شاء وان ينكح المرأة اذا وهبت نفسها له قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين . فلم يكن لاحد ان يقول قد جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اكثر من اربع ، ونكح رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة بغير مهر ... وهذا معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم -ان كان قاله - لا يمسن الناس على شئ فانى لاهل لهم الا ما اهل الله ولا اهرم عليهم الا ما اهرم الله ، وكذلك صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبذلك امره وافترض عليه ان يتبع ما اوحى اليه ونشهد انه اتبعه ، فما لم يكن فيه وحى فقد فرض الله عز وجل فى الوحى اتباع سنته فيه ، فمن قبل عنه فاقا قبل بفرض الله عز وجل (٤١) » .

فالشافعى هنا يعتمد آيتين شاعرتين من آليات المجال الايديولوجى بين الفرق الاسلامية ، خاصة المتكلمين ، وذلك رغم كراهيته المشار اليها سابقا لعلم الكلام وللمشتغلين به . الآلية الاولى هى مجابهة النص بنص مثله ، وفى حالة نصوص الاحاديث يتم الحكم بضعف الحديث الذى يستشهد به الخصم قبل ايراد الحديث الآخر الذى يعزز موقف المساجل . لكن الحكم على مستوى مصداقية الحديث يظل دائما امرا خلاقيا ، لذلك يلجأ المساجل الى الآلية الثانية وهى آلية التاويل - تاويل النص الخلاقى - لينطق بما يراد منه . وفى النص السابق يلجأ الشافعى الى كلتا الاليتين ، فى اول الحديث ليجعله ناطقا بان النهى قاصر على الاحكام



الخاصة بالنبي وحده.

وللرد على من ينكرون ان السنة وحي فيقول :

« وما فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط الا بوحى ، فمن الوحي ما يتلى ، ومنه ما يكون وحيا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيستق به . اخبرنا عبد العزيز بن محمد بن ابي عمر وعن المطلب بن حنطب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما تركت شيئا مما امركم الله الا وقد امرتكم به ولا شيئا مما نهاكم عنه الا وقد نهيتكم عنه ، وان الروح الامين قد اتى فى روعى انه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها فاجعلوا فى الطلب ... وقد قيل : ما لم يتل قرآنا انما القاه جبريل فى روعه بامر الله فكان وحيا اليه . وقد جعل الله اليه لما شهد له به من انه يهدى الى صراط مستقيم ان يسن . وايهما كان فقد الزمهما الله تعالى خلقه ، ولم يجعل لهم الخيرة من امرهم فيما سن لهم وفرض عليهم اتباع سنته <sup>(٤٢)</sup> ».

لكن توحيد الشافعى بين وحي القرآن وحي السنة لا يستقيم له ، خاصة وقد جعلهما على درجة واحدة من حيث قوة الالتزام ، لان النتيجة النهائية لمثل ذلك التوحيد مشاركة آفاق التوحيد بين الالهى والبشرى بما يستتبعه ذلك من اهدار خصوصية الرسول وبشريته بوصفه مبلغا للوحي وشارحا له . ان التعامل مع شخص الرسول بوصفه " مشرعا " مستقلا عن المشرع الموحى يستند فى فكر الشافعى الى وجود فطين من الوحي كما سبق القول ، هما الوحي القرآنى وحي السنة او الالتقاء فى الروع . لكن هذا التأسيس للنمط الثانى على النمط الاول لا يعنى ان كل ما صدر عن الرسول من اقوال وافعال وتقريرات - وهو مفهوم السنة - صدر عن وحي ، فكثير من الشواهد تدلنا على انه كان يرى رأى ثم يستشير اصحابه ويتبع رأيهم ، والمرويات فى ذلك اكثر من ان تحصى . لذلك يحس الشافعى احيانا ان تاويل الحكمة بالسنة - سعيا الى تأسيس الترابط العضوى بين النصين - تاويل يحتاج الى تاويل اخر ، خاصة ازاء من يرى ان الحكمة هى الكتاب نفسه ، وان منطوق الآية : " واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة ، ان الله كان لطيفا خبيرا " ( الاحزاب / ٣٤ ) يؤكد ان المتلو هو القرآن وهو الحكمة ايضا . وهنا يلجأ الشافعى الى تاويل القراءة بانها مجرد " النطق " ، حتى تدل الحكمة على السنة التى ينطق بها كما ينطق بالقرآن <sup>(٤٣)</sup> .

### ٢- الكتاب والسنة نصان ام نص واحد

وما دام القرآن والسنة بمثابة نص واحد كما ذهب الشافعى ، فقد كان من المتوقع ان يجعلهما متناسخين ، اى ينسخ احدهما الاخر ، فتتسخ السنة القرآن كما ينسخ القرآن السنة . لكن الامام لا يذهب هذا المذهب ويتمسك فى قضية النسخ باستقلال كل من النصين ، ويكاد فى تقريره لعدم جواز ان تنسخ السنة القرآن ان يطرح مبدأ الفصل بين النصين استنادا الى نسبة كل منهما من حيث المصدر . ان ما صدر عن الله فى كتابه لا ينسخه الا مثله ، لان ما افترضه الله على عباده لا يجوز لاحد غيره ان يبدله او يغيره ، وفى هذا يستند

الشافعي الى النص القرآني الذي يأمر النبي ان يعلن انه لا يجوز له تغيير شيء من الوحي من تلقاء نفسه . ولا يتنبه الشافعي الى ان مثل هذا الاستناد يعني ان السنة ليست وحيا ، وانما هي اجتهادات النبي لفهم الوحي ، وهي اجتهادات لا يصح ان تتناقض مع منطوق الوحي ، ناهيك باحكامه :

« وانزل عليهم الكتاب تبينا لكل شيء وهدى ورحمة ، وفرض فرائض اثبتها ، واخرى نسخها : رحمة لخلقهم ، بالتخفيف عنهم ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه .

وابان لهم انه انما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وان السنة لاتاسخ للكتاب ، وانما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصا ، ومفسرة معنى ما انزل جملا ..... »

وفي قوله ( ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ) " يونس / ١٥ " بيان ما وصفت ، من انه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه . كما كان المبتدئ لفرضه فهو المزيل لما شاء منه ، جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لاحد من خلقه (٤٤) .

وهكذا يتحدد دور السنة في انها تابعة للكتاب ، اما بالتكرار او بالشرح والتفسير والبيان ويكاد يختفي دورها التشريعي المستقل بوصفها وحيا ، وان يكن من نط مغاير . ويكون من المنطقي - بناء على هذا الفصل - الا ينسخ القرآن السنة ، فالاصل لا يمكن ان يغير فرعه الشارح المفسر ، بل تتولى السنة نسخ السنة ، ويكون هذا من قبيل المزيد من الشرح والبيان . واذا كانت السنة هي المبينة والشارحة للكتاب ، فهي بالتالي الكاشفة عن الناسخ فيه والمنسوخ من هنا لا يصح ان تنسخ السنة بالكتاب . ولو نسخت السنة بالكتاب لاضطرت دلالتها على الناسخ والمنسوخ في الكتاب ، ولاضطرت دلالة الكتاب ذاته ، واضطرت معها دلالة السنة بالتبعية :

« ان النبي اذا سن سنة حوله الله عنها الى غيرها : سن اخرى يصير اليها الناس بعد التي حول عنها لثلا يذهب عامتهم الناسخ ، فيثبتون على المنسوخ .

ولثلا يشبه على احد بان رسول الله يسن فيكون في الكتاب شيء يرى من جهل لسان العرب او العلم بموقع السنة مع الكتاب وابانتها معانيه ان الكتاب ينسخ السنة ... فلا يجوز ان يسن رسول الله سنة لازمة فتسسخ فلا يسن ما نسخها ، وانما يعرف الناسخ بالآخر من الامرين . واكثر الناسخ في كتاب الله انما عرف بدلالة سنن رسول الله . فاذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن وتفرق بينه وبين منسوخه لم يكن ان تنسخ السنة بالقرآن الا احداث الله مع القرآن سنة تنسخ سنته الاولى ، لتذهب الشبهة عن من اقام الله الحجة عليه من حاقه (٤٥) .

ولو جاز ان يقال : قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة - : جاز ان يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها : قد يحتمل ان يكون حرمها قبل ان ينزل عليه ( احل الله البيع وحرم الربا ) " البقرة / ٢٧٥ " ، وفيمن رجم من الزناة : قد يحتمل ان يكون الرجم منسوخا : لقول الله ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ) " النور / ٢ " وفي المسح على الخفين : نسخت اية

الوضوء المسح ، وجاز ان يقال : لا يدرأ عن سارق سرق غير حرز وسرقته اقل من ربع دينار : لقول الله (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ) " المائدة / ٣٨ " لان اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيرا ، ومن حرز ومن غير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله ، بان يقال : لم يقله ، اذا لم يجده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة لتحتمل سنته ان توافقه <sup>(٤٦)</sup> .

ويبدو ان حرص الشافعى على التمييز بين القرآن والسنة - فى مسألة الناسخ والمنسوخ - كان نابعا من حرصه على سحب البساط من تحت اقدام الذين يردون الاحاديث اذا تعارضت مع القرآن ، رغم تعارض ذلك مع التوحيد السابق الاشارة اليه بينهما . وهذا التردد فى الموقف بين التوحيد وبين النص والتفرقة بينهما لا يكتفى فيه القول ان الشافعى يتوسط بين اهل رأى واهل الحديث ، ذلك ان الخلاف بين الاتجاهين لم يكن خلافا حول مشروعية السنة كما سبقت الاشارة <sup>(٤٧)</sup> . والحقيقة ان التردد سنة لصيقة بالفكر التلفيقي ، وهو الفكر الذى يحاول التوفيق بين نهجين على اساس ايدىولوجى لاعلى اساس عقلى يتلمس لاي منهما فى نهاية الامر . ولقد انتهى الشافعى الى الانتماء الى مدرسة اهل الحديث ، رغم اعترافه بمشروعية " القياس " ، ذلك انه قبل القياس - كما سنرى فيما بعد - بمجموعة من القيود ادت به فى النهاية الى ان يكون مجرد استناد غير مباشر الى النصوص . لذلك كان لا بد من توسيع دائرة النصوص لتشمل السنة والاجماع ، من هنا كان الحرص على توسيع نطاق السنة من جانب ، والحرص على تأكيد انها وحى من جانب اخر . لكن تصور علاقة السنة بالقرآن عند الاحناف ، الذين اشتهروا بانهم اهل رأى ، لا يتجاوز كونها نصا شارحا لا يستقل بالتشريع . فهى اما ان تقر ماقره القرآن ، وتكون دلالتها دلالة التأكيد وفضل البيان ، واما ان تكون مفسرة لما ورد مجملا فى القرآن ، وهذا بيان التفسير . والقسم الثالث من بيان السنة للقرآن هو بيان الناسخ من المنسوخ ، وهو بيان التبديل <sup>(٤٨)</sup> .

هذا التصور للعلاقة بين السنة والقرآن يستبعد " تخصيص العام " من مجال دلالة السنة ، وذلك خلافا للشافعى الذى يعتبره دلالتها الاساسية من حيث علاقتها بالقرآن . ولقد المحنا الى هذا الخلاف فى فقرة " الدلالة بين الوضوح والغموض " حين ذكرنا ان دلالة العام على العموم فى رأى الشافعى دلالة ظنية ، لان احتمال التخصيص وارد دائما . والاحناف لا يذهبون هذا المذهب فدلالة العام على العموم عندهم دلالة قطعية ، وذلك استنادا الى ان كل ماورد فى القرآن قطعى وان كل ماورد فى السنة ظنى ، عدا السنن المتواترة المشهورة . هذه التفرقة بين دلالة القرآن ودلالة السنة تفرق بين مستويات التحليل ومستويات التحريم فى كل من النصين ، فالثابت بالقرآن من الاوامر " فرض ، والثابت بالسنة الظنية من الاوامر ، وكذلك النهى ، فالنهى عنه فى القرآن حرام اذا لم يكن ثمة ظن فى الدلالة ، والثابت بالسنة الظنية مكروه كراهة تحريرية مهما تكن الدلالة ، وذلك لتأخر مرتبة السنة الظنية عن القرآن الكريم من حيث الثبوت من جهة ، والاستدلال بها على الاحكام من جهة اخرى " <sup>(٤٩)</sup> . وهنا نلاحظ ان الاحناف قد ربطوا بين ثبوت النص من حيث طرق التحمل



والاداء وبين قطعية الدلالة ، فاصبحت النصوص المتواترة المشهورة - والقران اعلاها فى درجة الثبوت - قطعية الدلالة على خلاف النصوص الظنية الثبوت التى تكون دلالتها ظنية ايضا .

ان دلالة العام على العموم دلالة قطعية لا التباس فيها ولا احتمال عند الاحناف ، انها مثل دلالة اللفظ على مدلوله دلالة حقيقية لا تحتاج لقرينة او لدلالة متصلة او منفصلة ، اى لا تحتاج للتأويل . وذلك على عكس الدلالة المجازية ، التى هى احتمالية بطبيعتها ، ولا تدل من ثم الا بالقرينة التى تنقل اللفظ عن ارادة معناه الحقيقى من جانب المتكلم . ولم تكن هذه النظرة لدلالة العام على عموميه ، وعدم دلالته على الخاص ، قياسا على الدلالة الحقيقية معزولة عن سياق البحث الدلالى من جانب المتكلمين ، حيث ادخل بعضهم " العام الدال على الخاص " داخل دائرة المجاز<sup>(٥٠)</sup> . ومعنى ذلك ان العام الدال على العموم هو الاستعمال الحقيقى للالفاظ ، اى استعمالها فى دلالتها الحقيقية ، وهو امر حرص الاحناف على تاكيدته لتشبيت دلالة النص القرآنى ، وللمحافظة على التمايز بين القرآن والسنة . وليس معنى القول بقطعية دلالة العام عند الاحناف انها لا تحتل التخصيص ابدا ، بل التخصيص جائز ممكن اذا كان ثمة دليل عليه ، فاذا لم يوجد الدليل ظلت الدلالة عامة لا خصوص فيها . ولا بد فى المخصص من شروط : اهمها ان يكون مقترنا بالخطاب ، اى متزامنا معه ، والشرط الثانى ان يكون مستقلا عنه ، بمعنى الا يكون دليل التخصيص جزءا من بنية الخطاب ذاته كالاستثناء والصفة والشرط ، لان هذه كلها ادوات فى البنية الدلالية للخطاب ذاته ، اما شرط الاقتران فلأن التراخى لا يكون تخصيصا بل هو م قبيل السخ ، إذ التخصيص بيا للخطاب ، ولا يصح أ يتأخر البيا ع الحكم والا كان ذلك من قبيل تكليف ما لا يطاق . يقول صاحب كشف الاسرار فى بيان قيود تعريف دليل التخصيص او المخصص :

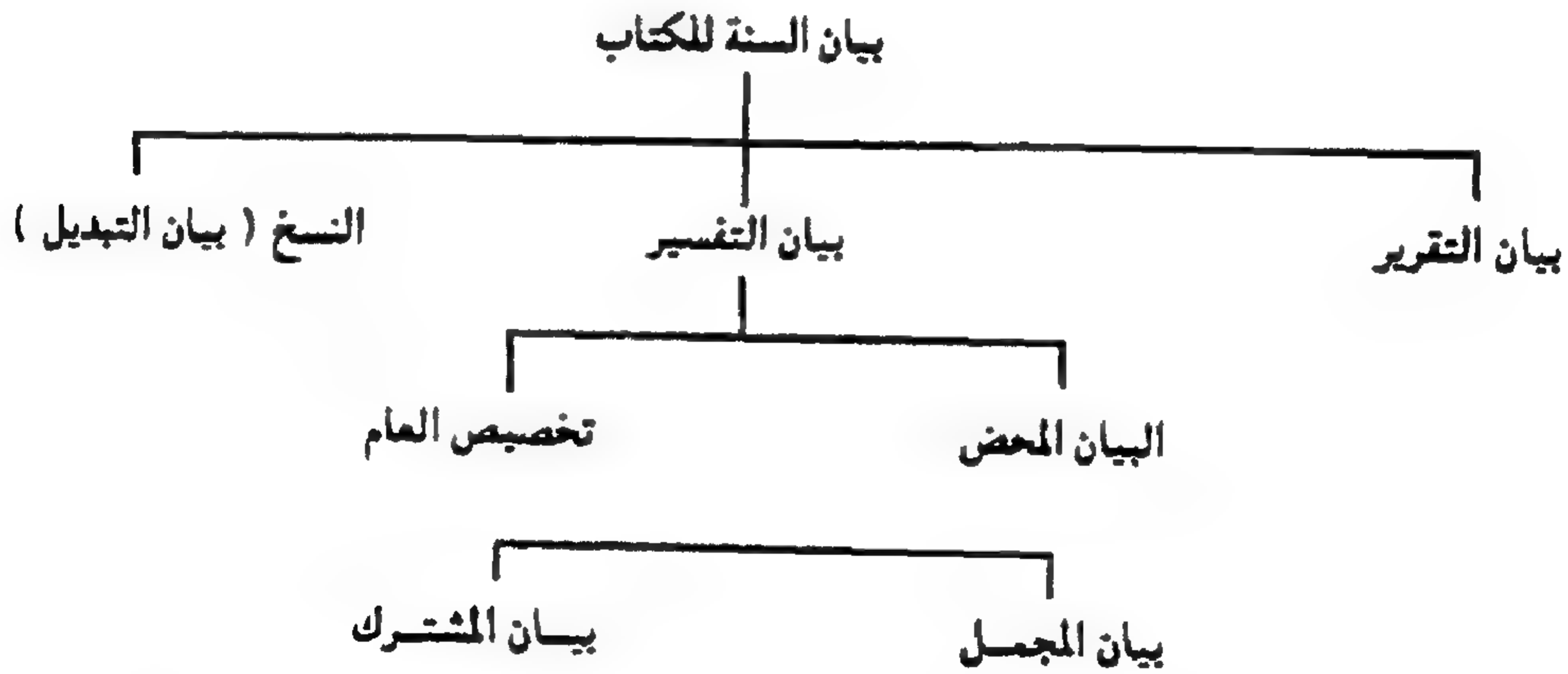
« احترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ، ونحوهما ، اذ لا بد عندنا للتخصيص من معنى المعارضة ، وليس فى الصفة ذلك ، ولا فى الاستثناء ، لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ، ويقولنا مقترن ، عن الناسخ ، فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيص<sup>(٥١)</sup> . »

وليس تخصيص العام عند الاحناف من قبيل بيان المجل ، اذ المجل محتمل الدلالة يحتاج الى البيان ، وليس كذلك العام فانه فى دلالته قطعى وان كان احتمال تخصيصه واردا . وبعبارة اخرى يمكن القول ان التخصيص بيان من وجه واحد ، وذلك من حيث انه يكشف عن دلالة العام ، والفارق بينه وبين المجل ان هذا الاخير بيان من كل وجه . انه الفارق بين البيان الضرورى اللازم من كل وجه وبين البيان غير الضرورى وغير اللازم ، فغياب المخصص لا يؤثر فى دلالة العام ، وليس كذلك غياب بيان المجل حيث يبقى المجل على احتماليته . يقول شيخ الائمة ما نصه :

« بيان المجل بيان محض لوجود شرطه ، وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه ، واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا او اعلاما لما هو المراد منه ، فيكون بيانا من كل وجه ، بل هو بيان من حيث

احتمال الصيغة للمخصوص ، وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله ، فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط ، فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا (٥٢) .

هكذا ينتهي الاحناف الى حصر اوجه البيان في فئتين : بيان المجمل ، وهو بيان ضرورى لازم لازالة احتماليته ، وبدون هذا البيان يكون المجمل غير الموجب للعمل بنفسه . والنمط الثانى هو بيان التخصيص ، وهو بيان غير لازم ، اذ العام موجب للعمل بنفسه ، ويشترط فى التخصيص ان يكون متزامنا مع الخطاب من جهة ، وان يكون تخصيصا بل يكون منفصلا عنه من جهة اخرى . وفى حالة عدم التزامن - الاقتران - لا يكون البيان تخصيصا بل يكون نسخا . وينتهى الاحناف من ذلك كله الى اعتبار " النسخ " نوعا من البيان يختلف عن النوعين السابقين بانه بيان معارض يبدل الحكم ، لذلك يشترط فيه ان يكون متراجعا عن الخطاب بالزمان . واذا كان الفارق بين النسخ والتخصيص فارقا بين التراخي والاقتران فالسنة - وهى النص المفسر والشارح للكتاب - يمكن ان تنسخ الكتاب . هكذا تتحدد علاقة السنة بالكتاب عند الاحناف فى البيان الذى يقسم الى ثلاثة اقسام يبينها الشكل التالى (٥٣) :



ويكون الخلاف بين الشافعى - ناصر السنة - وبين الاحناف - اهل رأى - هو فى حقيقته خلاف حول انفراد السنة بالتشريع . واذا كان الشافعى قد تناقض مع نفسه حين اسس السنة وحيا ، وفصل بينها وبين القرآن على مستوى النسخ والمنسوخ ، فان تناقضه فى الحقيقة تناقض ظاهرى . ان تاسيس السنة وحيا لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الايديولوجى الذى اسهبنا فى شرحه وتحليله ، موقف العصبيية العربية القرشية التى كانت حريصة على نزع صفات البشرية عن محمد والباسه صفات قدسية الهية تجعل منه مشرعا . اما الاحناف فقد انطلق امامهم من موقف مغاير ، الامر الذى مكنتهم من وضع السنة موضعها الصحيح بوصفها نصا شارحا

مبيناً للنص الاصلى ، لذلك وضعوا النسخ فى اطار " البيان " لاقى اطار " التشريع " .  
والحقيقة ان تناقض الشافعى المشار اليه تابع من سيطرة الايديولوجيا ، تلك التى كانت تدفعه فى اتجاه ،  
تاكيد استقلالية النص الثانوى - نص السنة - فى التشريع ، الامر الذى جعله يفصل بين النصين على  
مستوى اشكالية " النسخ والنسخ " . وفى هذا الفصل يتناسى ما سبق ان قرره واكده من استناد السنة نصا  
فى مشروعيتها على الكتاب ، بالاضافة الى علاقتها الشارحة المفسرة اساسا ، الامر الذى لا يمنع - من  
منظور رؤيته العامة - من تناسخها . فاذا اضفنا الى ذلك اتساع مفهوم السنة عند الشافعى - حتى اضاف  
اليها العادات والتقاليد كما سبقت الاشارة - ادركنا ان ابا حنيفة ربما كان اكثر استحقاقا للقب - ناصر السنة  
- الذى لقب به الشافعى ، لانه وضع السنة نصا ثانويا شارحا ومفسرا ومبيناً للنص الاصلى " القرآن " .

### هوامش

- ١- الشافعى ( محمد بن ادریس ) : الرسالة ، تحقيق وشرح : احمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، بيروت ،  
لبنان ، بدون تاريخ ، ص ٤٢ .
- ٢- الطبرى ( ابو جعفر محمد بن جرير ) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن ، تحقيق : محمود محمد شاكر ،  
دار المعارف ، مصر ، ط ٤ ، ١٩٦٩ م ، الجزء الاول ، ص ١٣-١٤ .
- ٣- السيد يعقوب بكر : نصوص فى فقه اللغة العربية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧١ م ، الجزء  
الثانى ، ص ٣٣ .
- ٤- الطبرى : المصدر السابق ، ص ٦٦ - ٦٧ . انظر ايضا : السيوطى ( عبد الرحمن جلال الدين ) : الاتفاق  
فى علوم القرآن ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥٢ م ، الجزء الاول ،  
النوع السادس عشر ، ص ٦١ - ٦٧ .
- ٥- الطبرى : المصدر السابق ، ص ٥٨-٥٩ .
- ٦- السيوطى : المصدر السابق ، النوع السابع عشر ، ص ٧٨-٧٩ .
- ٧- تعرض الشافعى لحديث الاحرف السبعة عرضا ، وذلك فى سياق حديثه عن جواز اختلاف اللفظ مع عدم  
احالة المعنى فى الاحاديث النبوية ، الامر الذى يعنى فهمه للاحرف السبعة بانها لغات فى اللسان العربى ،  
لما قال الطبرى . انظر : الرسالة ، ص ٢٧٤ .
- ٨- انظر : مسند الشافعى ، على هامش كتاب " الام " ، دار الشعب ، القاهرة ، بدون تاريخ ، الجزء  
السادس ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .
- ٩- نقلا عن ابى زهرة ( محمد ) : الشافعى ، حياته وعصره - اراؤه الفقهية ، دار الفكر العربى ، القاهرة ،



بدون تاريخ ، ط ٢ ص ١٢١.

١٠- انظر : احمد امين : ضحى الاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٩ ، ١٩٧٩م ، الجزء الثانى ، ص ١٨٣ - ١٨٤ ، ٢٠٧ - ٢٠٨ .

١١- انظر : ابو زهرة : ابو حنيفة ، حياته وعصره ، واراؤه الفقهية ، دار الفكر العربى القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ٣٤ - ٣٥ .

١٢- انظر : ابو زهرة : الشافعى ، ص ٢٠ .

١٣- انظر : المرجع السابق ، ص ٢٦ - ٢٧ .

١٤- الرازى : مناقب الشافعى ، نقلا عن ابى زهرة : الشافعى ، ص ١١٨ .

١٥- ابو زهرة : ابو حنيفة ، ص ٢٤١ .

١٦- الام . سبق ذكره ، الجزء الاول ، ص ٩٤ .

١٧- انظر : الرسالة ، سبق ذكره ، ص ٢٠ . وانظر ايضا : كتاب ابطال الاستحسان ، ضمن كتاب " الام " ، الجزء السابع ، ص ٢٧١ .

١٨- انظر : الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٤ ، ١٩٧٩م ، الجزء الخامس ، ص ٤٨ - ٤٩ .

١٩- الرسالة ، ص ٥٠ .

٢٠- المصدر السابق ، ص ٥١ - ٥٢ . وانظر ايضا : كتاب " جماع العلم " ، ضمن " الام " ، الجزء السابع ، ص ٢٥٣ .

٢١- انظر فى الخلاف حول تأويل الاية : كتابنا : الاتجاه العقلى فى التفسير ، دار التنوير ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣م ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ .

٢٢- انظر : الرسالة ، ص ٥٣ . وانظر ايضا : جماع العلم ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص ٢٥٣ .

٢٣- الرسالة ، ص ٥٤ .

٢٤- المصدر السابق ، ص ٥٩ .

٢٥- السابق ، ص ٦٠ - ٦٠ .

٢٦- السابق ، ص ٦١ .

٢٧- انظر الرسالة ، ص ٦٢ - ٦٤ .

٢٨- انظر تحليلنا لهذين الكتابين : الاتجاه العقلى فى التفسير ، سبق ذكره ، ص ٩٩ - ١١٠ ، ١٥٤ - ١٦٣ .

٢٩- انظر : ابو زهرة : الشافعى ، سبق ذكره ، ص ١٧٧ - ١٧٨ .

٣٠- الرسالة ، ص ٢٠٧ .

٣١- المصدر السابق ، ص ٢١ - ٢٢ .

- ٣٢- الزركشى ( بدر الدين محمد بن عبد الله ) : البرهان فى علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٧٢م ، الجزء الثانى ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .
- ٣٣- انظر : ابو زهرة : ابو حنيفة ، سبق ذكره ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ، ٢٨٨ - ٢٨٩ . وانظر ايضا احمد امير : فجر الاسلام ، دار النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ١٣ ، ١٩٨٢م ، ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .
- ٣٤- الرسالة ، ص ٩١ - ٩٢ . وانظر ايضا : جماع العلم ، الجزء السابع ، ص ٢٦٢ .
- ٣٥- راجع مناقشتنا لمفهوم الوحي فى : مفهوم النص ، دراسة فى علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٠ ، ص ٣٥ - ٦٥ .
- ٣٦- الرسالة ، ص ٣٢ .
- ٣٧- انظر : جماع العلم ، الجزء السابع ، ص ٢٦٢ . وانظر ايضا : الرسالة ، ص ٣٣ .
- ٣٨- الرسالة ، ص ٨٤ - ٨٦ .
- ٣٩- المصدر السابق ، ص ١٧٠ - ١٧١ .
- ٤٠- ابو زهرة : ابو حنيفة ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ .
- ٤١- ابطال الاستحسان ، سبق ذكره ، الجزء السابع ، ص ١٦٤ .
- ٤٢- المصدر السابق ، ص ٢٧١ .
- ٤٣- جماع العلم ، الجزء السابع ( من الام ) ، ص ٢٥١ .
- ٤٤- الرسالة ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- ٤٥- المصدر السابق ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ . وانظر ايضا : ص ١٠٨ ، ١١٠ ، ٢١٢ .
- ٤٦- المصدر السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .
- ٤٧- انظر : محمد عابد الجابرى : تكوين العقل العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ١٩٨٨م ، ص ١٠٢ - ١٠٤ . وانظر ايضا : ابو حنيفة : ص ١٠٣ . وانظر له ايضا : الشافعى ، ص ٦٩ .
- ٤٨- ابو زهرة : ابو حنيفة ، ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .
- ٤٩- المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .
- ٥٠- السابق ، ص ١٧٨ . وانظر ايضا : ابن قتيبة ( ابو عبد الله محمد بن مسلم ) : تاويل مشكل القرآن ، تحقيق : السيد احمد صقر ، دار التراث ، القاهرة ، ١٩٧٣م ، ص ٢٠ - ٢١ .
- ٥١- نقلا عن ابى زهرة : ابو حنيفة ، ص ٢٦٠ .
- ٥٢- نقلا عن المرجع السابق ، ص ٢٧٠ .
- ٥٣- المرجع السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .

## المثقفون والدولة والمجتمع المدني

مقدمة : لازالت قضية البحث في العالم العربي ، حتى الان ، تتركز بشكل رئيسي في العلاقة بين دولة هي دولة متسلطة بوجه عام ، وبين المثقفين العرب . لقد مرت العلاقات بين الدولة والمثقفين بمراحل من التعاون ومن التصادم . كانت الدولة في فترات التعاون تسمح للمثقفين بالعمل في مناخ متحرر نسبيا ، وليس هذا فحسب ، بل كانت الدولة ذاتها اداة لانتاج المثقفين ، وذلك من خلال تطبيق النظم التعليمية الحرة، ودعم البحث العلمي بتقديم المنح وتهيئة البنية التحتية المادية اللازمة للبحث . كما كانت تساهم ايضا في نشر وترويج نتائج الابحاث في صورة مطبوعات مدعومة . اما في فترات الصدام ، فكانت الدولة تلجأ الى وسائل متشددة لتقليص الحرية الاكاديمية . ومن الوسائل التي استخدمتها الدولة لفرض آرائها على المجتمع الاكاديمي تقييدها لعمليات تمويل البحوث ، وتشديد الرقابة على المثقفين ، بل واعتقالهم .

ليس بامكاننا ، رغم ذلك ، ادراك العلاقة بين الدولة والمثقفين بشكل كامل ، اذا لم نأخذ في الاعتبار احد العوامل الهامة في تشكيل تلك العلاقة ، الا وهو المجتمع المدني .

يمكن القول بان المجتمع المدني في العالم العربي كان حليفا للمثقفين في بعض اللحظات التاريخية ، الا انه كان في الغالب الاعم سلبيا ، ان لم يكن عدائيا بوضوح ، تجاه اولئك المثقفين ، ومع وجود مجتمع مدني معادي لابد وان تكون حرية البحث العلمي مقيدة بدرجة كبيرة . وما لم يكن المجتمع المدني متعاوننا فمصير البحث الاكاديمي هو الفشل بالضرورة ، ليس فقط بسبب العداء الذي تبديه الموضوعات او القنوات محل



الدراسة ، ولكن وهذا هو الالهم ، لان المجتمع المدني يمكن ان يفرض اعلی درجات التقبید على البحث الاكاديمی ، بل وينبذه قماما .

يمكن للدولة ان تتدخل فى عملية تشكيل موقف المجتمع المدني من المثقفين ، كما يمكن لهذا الموقف ان يكون نتاجا للشكوك العميقة التى تحيط بالمثقفين باعتبارهم جزءا من جهاز الدولة ولكى ندرك الصلات القائمة بين المثقفين والمجتمع المدني ، هناك ضرورة لتوضيح العلاقات المعقدة التى تربط بين اطراف ثلاثة : الدولة والمجتمع المدني والمثقفين .

سوف نحاول هذه الورقة دراسة قضية حرية البحث الاكاديمی ، وذلك بتحديد مفهوم المثقف ، ثم دراسة التحدد الاجتماعی للمثقفين المصريين ، والعلاقة بين المثقفين والمجتمع المدني ، وتنتقل الورقة الى رصد التفاعلات بين المثقفين والمجتمع المدني والدولة ، واخيرا تأثير هذه العلاقات التفاعلية المعقدة بين المثقفين والمجتمع المدني على الحرية الاكاديمية .

### من هم المثقفون

من هم المثقفون ؟ هل هم طبقة فى ذاتهم ؟ ام شريحة طبقية ؟ هل هم شريحة تنتمى الى النخب ؟ ام يمثلون ضمير المجتمع ؟ علاوة على ذلك ، هل يمثل المثقفون جماعة او طبقة متجانسة ؟ هل يحتلون موقعا محددا فى علاقات الانتاج القائمة ؟ وما حجم تأثيرهم فى مجتمعاتهم ؟ .

يرى جرامشى ( ١٩٣٦ ) ان كل مجموعة اجتماعية تنتج بشكل عضوى فئة او اكثر من المثقفين . ويتولى اولئك المثقفون العضويون مهمة اكساب المجموعة الاجتماعية تجانسها ووعبها لوظائفها ليس فقط فى المجال الاقتصادی ، ولكن غالبا فى المجالات الاجتماعية والسياسية .

يرتبط المثقفون العضويون فى التصور الجرامشى بنمط الانتاج الرأسمالى . ولا تحول هيمنة النمط الرأسمالى دون وجود نموذج اخر من المثقفين ، وهم المثقفين التقليديين . يرتبط المثقفون التقليديون بانماط الانتاج السابقة على الرأسمالية ويتموضعون داخل العلاقات الاجتماعية قبل الرأسمالية بكل تعقيداتها .

ويرى جرامشى ان ما يميز المثقفون عن بقية الجماعات الاجتماعية هو الدور الخاص الذى يلعبونه فى عالم الانتاج . ان دور المثقفين هنا ليس دورا مباشرا ، وانما يتم بتوسط البنى الفوقية التى يقوم فيها المثقفون بدور وظيفى ( جرامشى ، ١٩٨٣ ، ص ١٢ ) . ان المثقفين يلعبون دورا خاصا فى تنظيم الهيمنة الاجتماعية وسيطرة الدولة . وهم يرتبطون اساسا بمستوى البنية الفوقية : المجتمع المدني ، والمجتمع السياسى او الدولة . يتطابق المجتمع المدني مع وظيفة " السيطرة المباشرة والقيادة " .

من هذا المنظر ، ليس المثقفون اكثر من موظفين لدى الجماعة المسيطرة ، وخبراء فى اصفاء الشرعية على الكتلة الحاكمة .

قام بولانتزاس ( ١٩٨٠ ) بتطوير وتوسيع مفهوم المثقفين كموظفى المجموعة المسيطرة ، وذلك بوضعهم مباشرة داخل مفهوم الدولة . وينطلق فى ذلك من ان التقسيم بين العمل الذهنى واليدوى يؤدى الى فصل العلم عن العمل اليدوى ، ثم يتم اخضاع العلم لرأس المال ، حيث تقوم السلطة القائمة باستخدام العلم والمعرفة ليس فقط من اجل اغراض سياسية وايدولوجية ولكن " .... بمعنى ان السلطة تضى على ذاتها شرعية ايدولوجية عبر شكلية التقنية العلمية ، كما لو كانت ( تلك الشرعية ) تنشأ بشكل آلى من الممارسة العلمية العقلانية " ، ( بولانتزاس ، ١٩٨٠ ، ص ٥٥ ) .

يذهب بولانتزاس ابعد من ذلك بقوله ان الدولة تميل الى دمج العلم ذاته عن طريق تنظيم خطابه . وبذلك تقلص وضع المثقفين الى مستوى الموظفين البسطاء او حتى الى ما هو اسوأ من ذلك ، اى الى مستوى مرتزقة الدولة الحديثة . ان الدولة نفسها هى نتاج لتقسيم العمل بين العمل الذهنى والعمل اليدوى ، وتلعب دورا شديد الخصوصية فى اعادة انتاج ذلك التقسيم . والدولة بهذا المعنى هى تجسيد للعمل الذهنى كما تتمتع باحتكار المعرفة . ويتمركز العمل اليدوى فى الجماهير الشعبية ، وعندئذ تصبح الدولة ذاتها نتاجا للفصل بين العمل الذهنى واليدوى ، وتقوم بصيانة واعادة انتاج هذا التقسيم للعمل من خلال اجهزتها التى تقوم بمهمة تاهيل قوة العمل ( المدرسة ، العائلة ، ... الخ ) ومن خلال اجهزتها الاخرى التى تشمل الاحزاب السياسية ، والاجهزة الثقافية ، والصحافة ، ووسائل الاعلام ( بولانتزاس ، المصدر نفسه )

وتبعاً لذلك التصور ، فان المثقفين هم فئة خاصة من موظفى الدولة ، يدخلون فى شبكة علاقات السلطة التى تصون وتعيد انتاج النظام الرأسمالى وذلك عبر صيانة الفصل بين العمل الذهنى واليدوى . علاوة على ذلك ، يحدد بولانتزاس المثقفين كفئة داخل المجال السياسى او العام . ومن ثم ، وسبب من موقعهم الخاص داخل علاقات الانتاج الاجتماعية كفئة خاصة من موظفى الدولة ، فان المثقفين يكونون دائما فى حالة نزاع مع المجتمع المدنى ، المقلص فى المخطط البولانتزاسى الى العمل اليدوى ، او ما يسميه " الجماهير الشعبية " .

واذا كنا نتفق مع بولانتزاس فى ان المثقفين هم فئة اجتماعية خاصة ، اى انهم ليسوا طبقة او شريحة طبقية ، وان هذه الفئة الخاصة هى نتاج لتقسيم العمل الى عمل ذهنى ويدوى ، فائنا لانتظر الى كل المثقفين باعتبارهم مجرد موظفى دولة او مرتزقة يقومون بوظائف السيطرة الاجتماعية والسياسية بالنيابة عن النخب المسيطرة . ففى حين يقوم بعض المثقفين بالفعل بهذه الوظائف ، فان المثقفين الاخرين ، حتى ولو كانوا ملحقين بمؤسسات الدولة ، يرتبطون عضواً بالطبقات او الجماعات الاجتماعية المسيطرة وغير المسيطرة . علاوة على ان ادخال كل الجماعات التى تؤدى عملاً غير يدوى فى فئة المثقفين يؤدى الى تشوش المفهوم . ان المديرين التقنيين وموظفى الدولة وغيرهم يعتبرون فى هذه الحالة جزءاً من فئة المثقفين . لذا فنحن نفضل قصر مفهوم المثقفين على اولئك الذين يضطلعون بمسئولية انتاج واعادة انتاج المعرفة . وفى هذه الحالة يتم ادراك طبيعة المثقفين بشكل افضل تبعاً للتصور الجرامشى للمثقفين العضويين اى اولئك المسئولين عن انتاج واعادة

انتاج المعرفة وفقا لتصورات الطبقة التى يرتبطون بها . ان المثقفين هم المعبرون الايديولوجيون للجماعات والطبقات الاجتماعية المختلفة.

وبالرغم من اننا نتبنى التعريف الجرامشى للمثقفين كمثقفين عضويين ، فان هناك بعض الصعوبات التى تمنعنا من تبني تصنيف جرامشى لمجموعات معينة من المثقفين تحت اسم المثقفين التقليديين . فى تعريفنا يصبح كل المثقفين عضويون ، وليس فقط اولئك الذين يتطابقون مع الطبقات الاجتماعية التى تظهر فى ظل الرأسمالية . ان المثقفين ، من ثم ، هم كما قلنا المعبرون الايديولوجيون للطبقات والشرائح الطبقة والجماعات الاجتماعية المختلفة.

لذلك بينما يحتل المثقفون موقعا خاصا فى علاقات الانتاج القائمة ، فانهم لا ينتمون الى اى طبقة على وجه الخصوص ، وانما ينتشرون على درجات مع النظام الطبقي. ويتحدد وضع المثقفين من خلال وضعهم داخل العلاقات الاجتماعية القائمة اى العلاقات السياسية والايديولوجية . ان كل المثقفين هم مثقفين عضويين ، والمشكلة التى تنشأ من هذا التعريف هى تحديد موقع المثقفين فى شبكة علاقات السلطة القائمة ودورهم فى صيانة وتعديل او تغيير تلك العلاقات.

### التحديد الاجتماعى للمثقفين العرب

ان المثقفين العرب هم نتاج لتشكيلة اجتماعية شديدة التعقيد ، وتنسم التشكيلة الاجتماعية العربية بتضافر نمط الانتاج الرأسمالى مع الانماط السابقة على الرأسمالية وفى حين اننا نقر بان نمط الانتاج الرأسمالى يسيطر على التشكيلة الاجتماعية العربية الا ان هذه السيطرة لم تؤد الى تحلل انماط الانتاج قبل الرأسمالية ، بالفعل قد يؤدى النمط الرأسمالى المسيطر الى تحلل بعض العلاقات قبل الرأسمالية ، الا انه قد يؤدى فى ذات الوقت الى تقوية علاقات اخرى قبل رأسمالية ( بولاتراس ، ١٩٧٩ ) .

هذا التضافر لانماط الانتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية ينتج نظام تراتب اجتماعى شديد التعقيد . ان فرض النمط الرأسمالى يؤدى الى تمايز الحدود الطبقيّة وتشكل البنية الطبقيّة الحديثة . وفى الوقت نفسه تسبب الانماط قبل الرأسمالية القائمة فى توالد واعادة انتاج علاقات الانتاج قبل الرأسمالية مثل الاثنية ، العنصر ، الحدود الدينية ، الانقسامات حسب الجنس ، الخ . ومن هنا فسوف نشير الى كل العلاقات قبل الرأسمالية ، التى تنظم الجماعات الاجتماعية داخل علاقات الاخضاع / الهيمنة ، مثل العلاقات الاثنية وغيرها ، باعتبارها جميعا علاقات غير طبقية . تنسم التشكيلة الاجتماعية العربية اذن ببنية معقدة من العلاقات الرأسمالية وقبل الرأسمالية التى تتضافر فى كل اجتماعى معقد . وتظهر الجماعات الاجتماعية فى التشكيلة الاجتماعية العربية كل من خصائص علاقات الانتاج الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

ان المثقفين العرب هم نتاج لهذا التضافر المعقد لانماط الانتاج . فهم يتلقون تدريبهم وفقا لقواعد النظام



التربوي الحديث ( الرأسمالي ) ، وأدواتهم هي أدوات العلم والمعرفة الحديثة (الرأسمالية) . ورغم ذلك ، فإن هؤلاء المثقفين أنفسهم يربون أيضا داخل عائلات ، وقبائل ، وجماعات دينية ، وجماعات لغوية ، الخ .... تظل متشبسة بايديولوجيات وتصورات للعالم قبل رأسمالية . يزواج المثقفون العرب بين انماط عدة من الوعي ، ومن الثقافة ، هي ناتجة عن تدريبهم المعقد في نظم التعليم الحديثة والمؤسسات التقليدية . ان المثقفين العرب انتقائيون بدرجة عالية ، يتبنون عناصر من كل من النماذج الثقافية ونظم القيم والمعتقدات الرأسمالية وقبل الرأسمالية.

ومما يزيد تعقيد الوضع ، ان معظم المثقفين العرب يرتبطون بالدولة الحديثة من خلال اجهزتها التربوية او الاعلامية . ومن النادر ان توجد مراكز بحوث او قنوات اعلامية مستقلة في المجتمع العربي . ويحد هذا الارتباط القوي بالدولة من قدرة المثقفين على العمل باستقلالية عن النخب الاقتصادية والسياسية المسيطرة . وربما كان ذلك احد الاسباب وراء النظر الى المثقفين باعتبارهم جزء من النخب المسيطرة على السلطة في المجتمع العربي .

يؤكد التعريف الجديد للدولة ، بالرغم من ذلك ، على حقيقة ان الدولة ليست محض جهاز محايد كما تفترض النظرية الليبرالية التقليدية ، ولا هي اداة للنخبة المسيطرة كما تفترض النظرية الماركسية التقليدية . بل ينظر هذا التعريف الجديد الى الدولة كعلاقة اجتماعية ، تكشف علاقات السلطة القائمة ( بولانتزاس ، ١٩٧٨ ) .

اذا تبينا تعريف الدولة كعلاقة اجتماعية ، فلن تؤدي الرابطة القوية التي تجمع المثقفين بجهاز الدولة بشكل آلي الى افتراض ان كل المثقفين هم ببساطة معبرون ايديولوجيون للنخب المسيطرة . فالمثقفين العرب ينقسمون في الواقع ويتوزعون على نطاق البنى الطبقية والاثنية . ويعتمد موقع كل مجموعة من المثقفين غالبا على التطابق الذاتي للمثقف مع طبقة ، او شريحة طبقية او مجموعة اثنية معينة ، وحسب هذه التطابقات يصبح المثقفون العرب مثقفين عضريين . فهم المعبرون الثقافيون او الايديولوجيون للجماعات الاجتماعية المختلفة في التشكيلة الاجتماعية محل الدراسة . وفي هذا السياق ، يمكن ان نصل الى تحديد ملامح العلاقة المعقدة للمثقفين العرب بالدولة من ناحية ، وبالمجتمع المدني من ناحية اخرى .

فيشكل المثقفون جزءا من نظام الدولة بسبب من وضعهم داخل الاجهزة الايديولوجية للدولة ، كما انهم يرتبطون بالمجتمع المدني من خلال دورهم كمعبرين اجتماعيين للجماعات الاجتماعية المختلفة . لذلك يمكن اعتبار المثقفين موظفين لدى الدولة وايضا معبرين ايديولوجيين للمجتمع المدني . ان هذا الدور الجدلي والمعقد للمثقف يصنع في قلب العلاقات المعقدة بين الدولة والمجتمع ويؤثر في رؤية المجتمع المدني والدولة لدوره في النظام . هناك من ينظر الى المثقفين باعتبارهم مرتزقة يعملون لصالح النخب او من يرى فيهم معارضين صريحيين لنفس النخب ، لكن ، في الحقيقة ، يقوم المثقفون بكلا الدورين فعليا . وهنا يجدر ان نوضح اننا لا

نتحدث عن المثقفين ككل ، فالمثقفين العرب ، او المثقفين بوجه عام ، ليسوا مجموعة متجانسة ، فهناك شرائح مختلفة من المثقفين هم المثقفين العضويين.

تبعا للوضع الذى يحتله المثقف ، لابد وان يصبح معبرا عن النخب ، او اى جماعة اجتماعية اخرى كما يمكن للمثقف ان يعمل موظفا لدى الدولة ولكن ليس عليه بالضرورة ان يمنع الشرعية لجماعات السلطة المسيطرة . ان المثقفين العرب يعيشون فى اغلب الاوقات خلعا ، ليس فقط مع الدولة ، ولكن ايضا مع المجتمع المدنى.

### المجتمع المدنى ، والدولة والمثقفون

تتطابق الدولة عادة مع المجال العام او السياسة ، فى حين يتطابق المجتمع المدنى مع المجال الخاص . ورغم بساطة الثنائية ( عام / خاص ) الا انها لابد وان تسبب ارباكا شديدا فى ضوء التداخل بين الدولة والمجتمع . وبما اننا نتبنى مفهوم الدولة كعلاقة تكثيف لعلاقات القوة ، واذا اعترفنا بان السلطة تخترق ، بالضرورة ، تنظيم ما يسمى بالمجال الخاص ، اذن فنحن بحاجة الى تعريف اكثر دقة للمجتمع المدنى . ووفقا لما يقوله " ثريورن " ، يتضمن مفهوم المجتمع المدنى علاقات الافراد فى مرحلة محددة من تطور القوى المنتجة ( ثريورن ، ١٩٨٠ ، ص ٣٥٧ ) . يجد هذا الفهم للمجتمع المدنى كعلاقات مادية للافراد تعبيره فى اشكال متعددة تمتد من العائلة ، القبيلة ، الرابطة الاجتماعية ، وحتى الاشكال الاكثر تعقيدا للطبقات الاجتماعية . ان الدولة والمجتمع المدنى متداخلان ، فالدولة تنظم تعاملات الافراد من خلال القوانين والقواعد ، كما ان المصالح الخاصة يمكن ان تخترق نظام الدولة وتنتحل احيانا وظائف معينة للدولة . وبالرغم من ذلك تظل هناك قاييزات بين الدولة والمجتمع المدنى.

هناك اطروحة تتكرر كثيرا فى الادبيات الجديدة حول الدولة ، مفادها ان نظام الدولة فى العالم الثالث هو نظام ضعيف ( ميجدال ، ١٩٨٨ ) ، والنتيجة الطبيعية لذلك التصور لابد وان تكون استنتاج ان المجتمعات المدنية فى العالم الثالث مجتمعات قوية . يشير المؤيدون لهذه الاطروحة الخاصة بضعف الدولة عادة الى الفشل الواضح للدول النامية فى تنظيم عملية التغير الاجتماعى . وبالضرورة يعزى هذا الى الفشل المثقفين فى اداء ادولرهم كادوات للاندماج الوطنى او التعبئة ( وظيفتهم العامة كموظفين لدى الدولة ) ، او الى عدم قدرتهم على دراسة مجتمعاتهم بدقة ، بسبب عدائية المجتمع المدنى القوى تجاه المثقفين ، حيث يرى فيهم جزءا من المجموعات المسيطرة المحتكرة لسلطة الدولة.

تتمتع هذه الرؤى ببعض الميزات . لكن هناك بالرغم من ذلك تصورات خاطئة شائعة تتعلق بدور الدولة فى تنظيم عملية التغير الاجتماعى ، ورد فعل المجتمع المدنى ودور المثقفين فى العالم الثالث.

ان الدول النامية هى دول حديثة نسبيا ، حيث تعود الى تصاعد حركات الاستقلال الوطنى وخروج

الاستعمار الاجنبى . وبينما كانت عملية بناء الدولة الجديدة تتم الى حد ما وفقا للنموذج الاوروبى الرأسمالى ، فان النخب الجديدة الوطنية لم تكن نتاجا للاتقاط الانتاجية الرأسمالية التى اقيمت . ومن ثم فقد اعتمدت اساليب اكتساب الشرعية والتعبئة العامة غالبا على انماط النداء *interpellation* الايديولوجى مثل الاثنية ، والانتماءات الدينية... الخ.

كانت هذه الانواع من التعبئة والشرعية متوافقة مع طبيعة المجتمع المدنى الخاضع لسيادة علاقات الانتاج قبل الرأسمالية . ان النخب المثقفة الجديدة . التى تلقت تعليمها وفقا للنظم الفكرية الحديثة ( الرأسمالية ) ، قد وجدت نفسها على خلاف مع الدولة الحديثة. سواء من حيث شكلها او استخداماتها التقنيات التقليدية للحكم والشرعية . كما وجدت نفسها ايضا على خلاف مع المجتمع المدنى الذى ظل متشبسا باشكال تقليدية من التنظيم الاجتماعى .

لقد كان البحث الاكاديمى ، الذى قام على قاعدة من النماذج الغربية الوافدة ، مختلفا مع الممارسات الفعلية للدولة ومع العلاقات الاجتماعية . ادى هذا الى تكثيف احساس المثقفين الاكاديميين بالانفصال والعقم ، ودفع هذا بعضهم الى محاولة التغلب على تلك المصاعب بالتحول الى مجرد خبراء تقنيين للدولة ، تتركز مهمتهم فى تقديم النصح للدول الحديثة حول كيفية تطبيق استراتيجياتها التحديثية وفقا للمعرفة الغربية الوافدة . ويرجع فشل هذه المحاولات الى رفض المجتمع المدنى الخاضع لبرامج لم يكن بحاجة اليها ، كما يرجع ايضا للتطبيق الميكانيكى لنماذج لا تتفق مع الحقائق الاجتماعية او مع المرحلة التى يمر بها القوى المنتجة فى دول العالم الثالث .

آثر مثقفون اخرون دراسة مجتمعاتهم الخاصة ، محاولين الوصول الى تحديد واضح لواقعها ، وذلك من اجل تنظيم التغير الاجتماعى المستهدف . وفى سياق دراساتهم اقترب اولئك المثقفون من المجتمع المدنى ودينامياته . ادى هذا الى ظهور نوعين من ردود الافعال ، حيث اعاد المثقفون الاكاديميون اكتشاف جذورهم فى الخطاب التقليدى وفضلوا تجاهل المعرفة الحديثة الوافدة معتبرينها شكلا من اشكال الاغتراب ، او حاولوا ربط انفسهم بجماعات اجتماعية معينة ، مستخدمين ادواتهم البحثية فى الدفاع عن مصالح هذه الجماعات وتصوراتها للعالم ، وبهذه الطريقة تحولت المجموعتان الى مثقفين عضويين .

### المجتمع المدنى وحرية البحث

وضعت الدولة ، وكذلك الجماعات الاجتماعية المعادية ، قيودا قاسية على مجموعات المثقفين العضويين المرتبطين بقوى اجتماعية معينة ، سواء كان هذا الارتباط بالفعل او بالقوة ( فعليا او احتماليا ) . وكان مجال الدراسات والبحوث المتعلقة بالدين هو احد المجالات التى خضعت لتقييدات جمة فى العالم العربى. فالدين يستخدم عادة فى العالم العربى كايديولوجية سياسية تمنح الشرعية للدولة او الجماعات السياسية



المعارضة وتمكنها من التعبئة الاجتماعية. ولا زال الدين يمثل حتى الان نموذجاً ثقافياً سائداً ، وهذا ما يدعونا الى تركيز النقاش فى هذه الورقة على دور الدين فى مصر على سبيل المثال كايديولوجية مهيمنة ، وكيف تؤدي سيادة الدين الى تقييد الحرية الأكاديمية .

### دور الدين فى التشكيل الاجتماعي المصري

اعتمدت النظم السياسية المتتابعة التى حكمت مصر ، حتى القرن التاسع عشر ، على الدين الاسلامي كاداة رئيسية لاكتساب الشرعية السياسية والتعبئة الاجتماعية . ولقد عززت النخبة الحاكمة ، التى كانت اجنبية وغريبة عن المجتمع المصري ، اهمية الاسلام كايديولوجية مهيمنة . ولعب نظام الخلافة الذى تبناه العثمانيون دوراً اساسياً فى ضمان السيطرة على مصر كجزء من الامبراطورية العثمانية الواسعة . وبهذا استخدم العثمانيون الاسلام كايديولوجية لتبرير سيطرتهم وضمنوا عن طريقه حداً أدنى من القبول الاجتماعي . مرت مصر فى ظل حكم محمد على فى النصف الاول من القرن التاسع عشر بشوكة اجتماعية اقتصادية عميقة . فادت برامج التنمية الضخمة الى اضعاف النظم التقليدية قبل الرأسمالية وفرض علاقات الانتاج الحديثة على العلاقات القديمة . ثم ازدادت عملية التحديث قوة خلال النصف الثانى من القرن مع فرض الملكية الخاصة الجديدة فى مجال ملكية الارض ، وتدخل القوى الاجنبية فى الاقتصاد . وكان من نتائج هذه العملية ان ظهرت طبقات متميزة بين المصريين . ودخلت مصالح النخبة المصرية الجديدة فى صدام مع مصالح نخبة الشراكية الاتراك الحاكمة ومع المصالح المتنامية للنخب الأوروبية . ادى هذا الصدام بين مصالح شرائح النخب المسيطرة الى انفجار الثورة الوطنية الاولى عام ١٨٨١ ضد كل من الشراكية الاتراك والمصالح الأوروبية ، وتميزت الثورة ببروز نزوع ديمقراطي علماني فى مصر .

مثلت النخب المصرية من ملاك الارض والمثقفين سنداً اساسياً لثورة عرابي ، وادرك قادة الثورة ان الاعتماد على الايديولوجية الاسلامية كاداة ايديولوجية للتعبئة الاجتماعية لن يكون فعالاً ، فلقد كانت نخبة الشراكية - الاتراك المسيطرة تعتمد على هذه الايديولوجية الاسلامية فى اضعاء الشرعية على حكمها لمصر . وبالتالي طور المثقفون الجدد الذين تلقوا تعليمهم فى فرنسا ايديولوجية جديدة ، اكثر ارتباطاً بمصالح النخب المصرية وبالجماهير ، وهى الفئات التى كانت معزولة عن المشاركة السياسية فى النظام . كانت الايديولوجية الجديدة هى الايديولوجية القومية ، ومن ثم فقد اعتمدت حركة ١٨٨١ على الوطنية المصرية وعلى فكرة ديمقراطية المشاركة من اجل تعبئة الجماهير المصرية ضد النخب الاجنبية المسيطرة .

فى مواجهة ذلك . لجأت النخبة الاجنبية المسيطرة الى تأكيد وتعزيز الايديولوجية الدينية لصيانة شرعية وجودها فى النظام . ومنذ ذلك الوقت اتسمت السياسة المصرية بوجود نزوعين ايديولوجيين رئيسيين ، الدين المسيحي ( المتحالف عادة مع الجماعات المحافظة ) ، والايديولوجية الوطنية المصرية ، وفيما بعد العربية ، وهى

ايدولوجية شبه علمانية ادخلت الدين فى نظامها الايدولوجى كى تظل قادرة على التعايش مع مجتمع مدنى لازال الدين فيه هو النموذج الثقافى الرئيسى.

اكتسبت الايدولوجية القومية قوة جديدة ابان النضال المصرى ضد الاستعمار الانجليزى لكن على الرغم من ذلك ، قمت صيانة الدين كنظام فرعى للايدولوجية المسيطرة ، واسهمت فى ذلك حتى الجماعات العلمانية الصريحة ، استجابة لعلاقات مجتمع مدنى لازال تقليديا.

مع الحكم العسكرى لمصر ، الذى بدأ عام ١٩٥٢ واستمر معظم فترة الستينيات ، وصلت العلمانية اعلى درجات هيمنتها حيث كانت القومية العربية ، التى عرفت باسم الناصرية ، هى الايدولوجيا المسيطرة.

بوفاة عبد الناصر ١٩٧٠ ، دخلت مصر مرحلة جديدة فى السياسات الاجتماعية - الاقتصادية. فلقد سعى النظام الجديد ، فى ظل حكم السادات ، الى قلب السياسات الناصرية التى كانت مؤسسة على اساس المفاهيم القومية الاقتصادية والسياسية . كان عبد الناصر قد نجح فى خلق قاعدة اجتماعية هائلة كانت سندا لنظامه . اما السادات ، فمن اجل ان ينجح فى تفكيك النظام الناصرى ، كان لابد وان يعتمد على ايدولوجية بديلة تدفع فى اتجاهين رئيسيين :

اولا : تجميع واضعاف وازالة القاعدة الاجتماعية الناصرية

ثانيا : خلق قاعدة اجتماعية اخرى لدعم سياسات السادات الجديدة.

لاجل تنفيذ هذه المهام ، اعتمد السادات على الايدولوجية الدينية ، مستخدما الدين الذى كان نظاما فرعيا فى الايدولوجية الناصرية ، ومن نظام فرعى قام السادات بتصعيد الاسلام الى مستوى الايدولوجية المسيطرة ، وكان اختيار نظام السادات للدين كايديولوجية مسيطرة شيئا طبيعيا للاسباب التالية :

١- فى السياق المصرى ، استخدمت الجماعات السياسية المحافظة الاسلام السياسى دائما لاكتساب الشرعية وتبرير سياساتها . وكانت السياسات الجديدة لنظام السادات تنحرف كثيرا عن القومية الاقتصادية والسياسية ، وتتجه نحو سياسة الليبرالية الاقتصادية وإعادة تنظيم علاقات مصر الخارجية لصالح الولايات المتحدة واوروبا الغربية . ومن موقف عدم الاعتراف باسرائيل انتقل السادات الى توقيع معاهدة سلام معها . ولكى يكتسب النظام الجديد شرعيته ، لجأ موظفوا الدولة والنخب الاقتصادية الجديدة الى مثقفيهم ليستخدموا الدين كوسيط جديد للخطاب . اجبر ذلك الوضع بقية القوى الاجتماعية على معاودة التفكير فى موقفها المتعلق باستخدام المداخل الدينية فى خطابها الايدولوجى والسياسى.

اجبرت سيادة الدين كايديولوجية مسيطرة الجماعات المعارضة لسياسات النظام على الحوار حول قيمة تبنى النموذج الدينى لاحتواء ومعارضة الايدولوجية المسيطرة . ووجدت غالبية قوى المعارضة نفسها تنجر الى استخدام الايدولوجية الدينية كرد على استخدام النخب المسيطرة الصارخ لنفس الايدولوجية.

اصبح النموذج الدينى الان خلفية لكل الحوارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . ادى ذلك الى

استيعاب الخطاب السياسى والاجتماعى برمته فى شبكة الايديولوجية الدينية . فاذا كانت النخب المسيطرة تلجأ للقرآن لتبرير توسيع الملكية الخاصة وتفاقم الفجوة بين الدخول ، فان المعارضة تلجأ الى نفس النصوص القرآنية لاثبات آراء مغايرة .

ادى هذا السياق المؤدلج بدرجة عالية الى ظهور نمط فريد من البحث الاكاديمى ، وهو ما اصطلح على تسميته بالعلوم الاسلامية فى الاقتصاد والطب والاجتماع والهندسة الخ. ولقد كوفى هذا النمط من البحث بشكل هائل من قبل النخب المسيطرة فى مصر والعالم العربى ، كما كان شديد الجاذبية للرأى العام الذى تسامع معه كثيرا.

ضد هذا الطوفان من الابحاث المتاثرة بالايديولوجيا ، جرى البحث الاكاديمى على اسس اكثر علمية متحديا حظر الرقابة ومضايقاتها واحتمالات فقدان الموقع . واضطر بعض الباحثين الاكاديميين الى الاستقالة من وظائفهم الاكاديمية ، وعانوا رفض المجتمع لهم عندما كانت قمم ابحاثهم النصوص المقدسة او التأويلات التى تسبدها المؤسسة الدينية ، او حتى تأويلات الكادر الايديولوجى للجماعات الاسلامية الراديكالية الجديدة المعارضة.

لقد اصبح المجتمع المدنى الفارق فى الخطاب الدينى شديد الحساسية لاي موضوع مصاغ فى تعبيرات دينية . وظهرت معارضة سياسية اتخذت شكل جماعات اسلامية سياسية راديكالية، لجأت الى نفس النصوص الدينية مستخدمة اياها فى تحطيم شرعية الحكومة والجماعات الاجتماعية المنافسة. نظرت تلك الجماعات الدينية الى البحث العلمانى الذى يمارسه الاكاديميون باعتباره معاديا لخلفيتها الدينية السياسية المعقدة . كان المثقفون العلمانيون عرضة لمضايقات قاسية مارستها عليهم قوى معارضة فى المجتمع ، بل ان بعض هؤلاء المثقفين وصلته تهديدات بالاغتيال من قبل الجماعات الدينية الراديكالية . الا ان الاستهجان الذى يقابل به المجتمع المدنى البحث الاكاديمى قد رفع درجة حساسية الاكاديميين فى معالجة الموضوعات البحثية التى تقارب الدين.

ان الخوف من اثاره حساسية المجتمع المدنى الدينية قد قيد حرية البحث الاكاديمى فى تناول موضوعات تعتبرها الرأى الدينية ( محظورات ) . والامثلة على هذه المحظورات كثيرة.

فى مجال الموضوعات الخاصة بالتمييز بين الرجال والنساء ، حاول قليل من الباحثين دراسة قضايا معينة مرتبطة بالامساواة بين الجنسين ، تلك اللامساواة التى تصونها التأويلات الشائعة للنصوص الدينية المقدسة ، مثل :

- قوانين الميراث ، التى تؤهل النساء للحصول على نصف نصيب الذكور.
- قانون الطاعة المفروض على النساء تجاه ازواجهن.
- قوانين الوصاية التى تعيد الاطفال الى وصاية آبائهم بمجرد وصولهم سن معينة.



- حقوق الطلاق التى لاتقيد الرجال ، فى حين تقيد المحاكم حقوق النساء.
  - لاقانونية الاجهاض اذا لم تكن هناك اضرار صحية خطيرة.
  - حق العمل للمرأة المتزوجة التى لم تكن تعمل قبل الزواج مشروط بموافقة الزوج.
- كانت تلك بعض النماذج القليلة للموضوعات ذات الحساسية فى البحث بسبب التأويلات الدينية للقواعد التى تحكم الاسرة ، والتى تعزز السيطرة الذكورية . ان المجتمع المدنى هو الحاضن لعلاقات القوة غير المتكافئة تلك ، ولايستطيع البحث الاكاديمى سوى العمل داخل النموذج المقبول ، وای بحث يتحدى هذا النموذج يتم تصنيفه كببحث الحادى ويرفضه العامة.
- هناك مجال بحثى اخر له الحساسية العالية نفسها فى سياق سيطرة الايديولوجية الدينية ، هو مجال الدراسات العلمانية والنقدية لدور الدين فى المجتمع . فالدين نص مقدس ، ولايسمح لای بحث بتطبيق ادوات التحليل النقدية على الدين . ان المجتمع المدنى والدولة لايتسامحان مع هذا النوع من البحوث ، اما اولئك المثقفون الذين حاولوا تحدى هذه القاعدة فقد نبههم المجتمع المدنى والدولة.
- فى ختام هذه الورقة ، نرى ان سيادة الايديولوجية الدينية كايديولوجية مهيمنة للدولة قد عززت النزوع الى سيادة رؤية لاهوتية للمجتمع تبناها المجتمع المدنى . وبينما تستخدم الدولة الدين كايديولوجيا للشرعية والتعبئة ، فان المجتمع المدنى يستجيب بخلق اشكاله الخاصة من التصورات الدينية التى تتفاضى عن علاقات السلطة القائمة او تعارضها . ان المثقفين العضويين الذين يؤيدون استمرار الوضع الراهن يدعمون سيطرة النموذج الدينى ، بينما تجبر هذه الايديولوجية الدينية المثقفين ذوى التوجه العلمانى على تبني الخطاب الدينى فى محاولة للنضال ضد المثقفين التقليديين، او ترغمهم على قصر ابحاثهم على القضايا غير الخلاقية التى تسمح بها الدولة والمجتمع المدنى، او تدفعهم الى الانسحاب الى مجال النظرية الخالصة، حيث يتوارون هناك من تيار الصراعات الاجتماعية الحالية الذى يشوه التشكيلة الاجتماعية المصرية.

## المراجع

- Farah, Nadia Ramsis (1986): Religious Strife in Egypt. New York and London : GRaham & Breach.
- Gramsci, Antonio (1983): Selections from the Prison Notebooks. New York: Internatonal Publishers, Seventh Printing.
- Migdal, Joel S. (1988) : Strong Societies and Weak States. Princetom, New Jersey; Pricton university press.
- Poulantzas, Nicos (1978) : Political Power and Social Classes. Landom, Verso.
- Poulantzas, Nicos: (1979) Classes in Contemporary Capitalism. 2d. ed. London: Verso.
- Poulantzas, Nicos (1980): State Power Socialism. London: Verso.
- Therborn, Goram (1980): The Ideology of Power and the Power of Ideology. Landom : NLB.

## نحو رؤية مصرية لفكر جرامشى فى التعليم

أما قبل، فهو اجتهاد ! واعتذر لانى لم اطلع على كل مؤلفات جرامشى، كما ان ما اطلعت عليه هو باللغة العربية فقط، واعلم ان هناك ضرورة لقراءة كل الأصول، فالفكر ينمو ويتباين وقد يدخل فى صراع قبل بلورته النهائية، بل وقد يناقض نفسه، كما ان الترجمات دائما مختارة، علاوة على اننى لم اقرأ الا سيرا عن ايطاليا. (١)

واى اطروحات انما تبتدع فى سياق اجتماعى ما محدد ومعين. ومناقشتنا لاطروحات جرامشى تنطلق من الوحدة العامة للالتما، والتوجه، والقصد ليس اخذ اى منها وتطبيقه آليا على مجتمعنا المصرى، فالاختلاف الموضوعى لواقعنا يفشل هذه النظرة.

### ١ - اطروحات جرامشى من وجهة نظر مدققة فى قضايا التربية والتعليم

#### ١/١ تشكيل المثقفين (٢)

تتميز المجتمعات الحديثة بالتعقيد الناتج عن عمليات التباين والتخصص فى التقسيم الاجتماعى للعمل الاقتصادى والثقافى، والمدرسة هى اداة لصنع « المثقفين » مختلفى المستويات، تعكس مساحتها وعدد درجاتها العمودية تعقيد الحياة التقنية والثقافية فى دولة ما.

صناعة الفئات المختلفة لاتتم على ارضية ديمقراطية مجردة، فالمدرسة بوظيفتها التنظيمية، تفسح المجال



امام تقسيم معين للعمل وتدرج فى مدى التأهيل الذى يتباين فيه مشاركة « المثقف » فى ادارة الدولة وقيادتها.

والعلاقة بين « المثقفين » وعالم الانتاج ليست علاقة مباشرة، كما هو الامر بالنسبة للمجموعات الاساسية، بل هى علاقة « بالواسطة » وبدرجات مختلفة، عبر كل النسيج الاجتماعى ومجموع البنى الفوقية التى يلعب فيها المثقفين دور الموظفين المسئولين.

يمكن تحديد مستويين كبيرين للبنى الفوقية، يغذيها « المثقفين » فالمستوى الاول هو « المجتمع المتحضر » اى مجموع اجهزة المجتمع المدنى والمستوى الثانى هو « المجتمع السياسى » يمثل كلاهما وظيفة الهيمنة التى تمارسها المجموعة المسيطرة ووظيفة القمع التى تمارسها الدولة وحكومتها القانونية فلدينا اذن شبكة واسعة من المفكرين ذوى طابع متدرج، ادارى / تنفيذى، تكنوقراطى، سياسى / فنى، هذا التدرج هو تدرج من النشاط التنفيذى الى النشاط القانونى، فالنشاط الخاص باختبار الحل الاجتماعى وفقا للتقنية السياسية. وترتب على ذلك توسيع المدرسة لفئة « المثقفين » كثفة، بشكل لم يسبق له مثيل، هنا يصنع الجهاز الاجتماعى جماهير كبيرة منهم، لا تبررها الاحتياجات الاجتماعية للانتاج، انما تبررها الاحتياجات السياسية للمجموعة الاساسية المسيطرة.

#### ٢/٨ فى المدرسة والمبدأ التربوى

طالما وجد هذا التقسيم الاجتماعى للعمل، توجد المدرسة بوظيفتها التنظيمية، والتى يصاحبها ازمات وتناقضات مستمرة، يمكن بلورتها فى " نقد وحدة المبدأ التربوى " . نلاحظه فى الثنائيات الشهيرة بين التعليم النظرى والتعليم المهنى، بين المدرسة الكلاسيكية الممتدة والمدرسة المهنية المنتهية بين الحاجة الى " التقدير - التوفير " او التكاثر المدرسى <sup>(٣)</sup>، بين الحاجة الى " الوحدة العامة للمجتمع " لحفظ توازنه وتماسكه وضرورة التنافس " الذى قد يقوضه " <sup>(٤)</sup>.

لا بد والحال هذه ، ان يتغير المبدأ التربوى المنظم للعملية التعليمية والثقافية فى المجتمع ، وذلك فى اطار تغيير مجتمعى اشمل.

#### ٣/٨ مؤسسات المجتمع المدنى والدولة

خلقت الرأسمالية المنتصرة فى اوربا سلسلة من البنى الوسيطة فى البناء الفوقى تستخدم استراتيجيات مختلفة عن اجهزة الدولة القمعية، تتوسط تلك البنى التشكيل الاقتصادى فى المجتمع والدولة بتشريعاتها وقمعها ، وتثقل مخزون سياسى وتنظيمى يجعل الدولة اكثر متانة فى مواجهة الازمات ، ويضمن اخلاص الجماهير لاهداف متناقضة مع مصالحها <sup>(٥)</sup>.

جهاز الثقافة بمستوياتها المختلفة من تعليم، واعلام، ومسارح ودور السينما ينضم الى تلك الابنية. فالدولة اذن هى مجتمع ( سياسى + مدنى ) اى جهاز حكومى قمعى وجهاز مدنى يمارس الهيمنة، وهناك شقان فى الدولة بمعناها الشامل ( القمع + الهيمنة ).

## ١/٤ في الهيمنة والصراع<sup>(٦)</sup>

ان تفوق مجموعة اجتماعية ما يظهر بطريقتين أ) كقمع او ديكتاتورية ب) كهيمنة اى قيادة فكرية وجدانية.

ويمكن لاي مجموعة متصارعة ان تصل الى السلطة، ولكن لكي تستمر فعلية ان تضمن موافقة الجماهير، سواء كان ذلك بصورة عفوية (سلبية ومبعثرة كتيار عام) او بطريقة واضحة (منظمة ومتماسكة). تتدخل هنا اجهزة المجتمع المدني بتشكيلاتها التنظيمية ويفكرها المتدرجين لكي تضمن موافقة عفوية عامة، كما تضمن للدولة انسجامها القانوني في موافقة منضبطة ومنظمة.

فالهيمنة ابنة صراع تاريخي لطبقة كانت هامشية تريد الاستيلاء على السلطة، او لطبقة في السلطة وتريد الاحتفاظ بها، كذا هناك تفاعل وظيفي ولحظات تاريخية يكون لاحدى الطريقتين (الديكتاتورية او الهيمنة) الشغل النسبي في الصراع.

الشغل النسبي لاحدى الطريقتين في الصراع لا يتوقف فقط على لحظات تاريخية داخل البلد المعنى، انما كذلك على شروط موضوعية فيه، وتراث حضارى - نصالى، فمؤسسات المجتمع الذى برزت في اوروبا الصناعية، وبدور فيها وحولها الصراع "الديمقراطى - السلمى" في المجتمع وفقا لاكليات معينة، تضمن تلك المقولة «هيمنة محصنة بالقمع».

## ٢- فى الاختلافات بين مصر وايطاليا

١/٢ مؤسسات المجتمع المدني في مصر، قديمة قدم الدولة، وجزء من دورها كجهاز ادارى<sup>(٧)</sup>، فلم تكن نشأتها متواكبة مع نمو البرجوازية وكفاحها الثورى ضد الاقطاع مثلما شهدت اوروبا في تطورها التاريخي. والمدرسة على وجه الخصوص، امتدت الى عصور سحيقة في التاريخ المصرى القديم، تنازع المؤسسات اللاهوتية اختصاصها في ادارة البلاد<sup>(٨)</sup> بتخريجها الموظفين، وكانت مرتبط الامال بما تحمله من امكانات الانعتاق والسمود (خطوة خطوة في السلم الادارى، او بالرشوة، او بالتحايل او فجأة بالانقلاب من الداخل استهدافا للسلطة).

٢/٢ تختلف طبيعة النمو الاقتصادى - الاجتماعى في مصر عن ايطاليا<sup>(٩)</sup>، كما تختلف طبيعة السلطة<sup>(١٠)</sup>، يضاف الى ذلك ما تضيفه التبعية من سمات.

## ٣- فلا تنطبق المقولة:

"هيمنة محصنة بالقمع" على هذا النمو بتداعياتها في الواقع المصرى، وما ينطبق هو "قمع محصن بالهيمنة - فى ظل التبعية" لذا يأخذ مفهوم الهيمنة ابعادا جد مغايرة.

## ١/٢ القمع

يأتى من الخارج كتهديد لكل الداخل بما فيها البرجوازية المحلية - (اذا ما تحالفت مع الفصائل الاخرى،

كالعمال والفلاحين واشباههم او قمصت فكرتهم او عبرت عنهم بدرجات متفاوتة)، (١١) وفى استمرار التهديد للآن ، ومن الداخل قريبا معه.

### ٣/٣ الكيفية

- عسكريا

- وعلى المستوى التحتى يتهمش الداخل وتغذيه الشروط الموضوعية لنمو وتوالد البرجوازية الصغيرة وفكرتها.

- وباستغلال دور مصر الحضارى التاريخى وجعلها تمسك بعض العصا، هنا تترك حرية امساك العصا للبرجوازية المحلية حينما يجب قمع الداخل ، ولكى تلعب مصر دورها الرائد كرجل شرطة للدول التابعة.

- الطرقية بالنسبة لها فى عالمنا المتخلف.

٣/٣ تأتى الهيمنة وظيفيا فى ظل القمع، وتتردد لدى الجماهير ثقة تاريخية، وموافقة عفوية مستسلمة تحت ضغط الهيبة التى تمنحها للحكومة المسيطرة. (١٢)

مثال

اتناع الجماهير بدور مصر الوطنى والتقدمى والمحافظ على القومية العربية، ولكن بتحفظ هام هو انه ليس ضد الامبريالية الامريكية، هذا يصير تحذير ضمنى آخر هو العصا لمن عصى.

٤/٣ تتضمن الهيمنة صراعا ، وهو قريب - فى حالتنا بين الكل والخارج، وبين الطبقات المختلفة فى الداخل ، آليات الهيمنة هنا جزء اساسى فيها : احمية وحدة الكل فى صراعه مع الخارج، اى تعمية ما يحدث بالداخل ، واهمية " التماسك " بدلا من الصراع فى الداخل (١٣).

## ٤- التداعيات فى التعليم والتشكيل الثقافى فى المجتمع

### ٤/١ فى توصيف المؤسسات التعليمية المصرية (١٤)

المدرسة اداة لانتاج القوة البشرية ، ولا تتم هذه الوظيفة بشكل مباشر لانها تتعلق بنتاج قوى الانتاج، كما تتعلق بإعادة انتاج علاقات الانتاج فى المجتمع.

المدرسة بارثها التاريخى (١٥) ، وبادوارها الحالية ، هى البناء الاساسى والوسيط فى المجتمع وهى الحالة التى يتجمع فيها الجهازين القمع والهيمنة (١٦).

ينتقص من دورها كبناء اساسى ووسيط عدم شمولها لكل قوى الانتاج فى المجتمع المصرى ( الاميين ).

### ٤/٢ كيف يكون القمع فى تلك المؤسسة مزدوجة الطابع وكيف تكون الهيمنة

٤/٢/١ الادارة (١٧) هى الالية الاساسية للقمع وتتضمن آليتان فرعيتان هما التنظيم والتوزيع فى :

- تنظيم عملية صنع القرار التعليمى واتخاذ



- نوزع ( او نضم ) اختصاصات متخذ القرار التعليمى
- تنظم مستويات اتخاذ القرار والعلاقة بينها
- تنظم هيكل التعليم ( افقيا ورأسيا ) وتنظم السلم التعليمى
- نوزع هذا الهيكل على خريطة المجتمع ( طبقات ، ريف وحضر )
- تنظم تدفق الطلاب ، نوزع الطلاب على انواع التعليم المختلفة
- تنظم مقرر وفقا لاحدى التنظيمات المنهجية (١٨) ، ونوزعه على جميع مراحل التعليم وانواعه بكيفية ما.
- تنظم القيم ونوزعها ( فيما يعرف بسلم الافضليات ) .
- اخيرا تنظم الموارد ونوزعها لتحسين المدخلات والعمليات او بالاصح للتحكم فيها ، فالتمويل عامل حاكم ، اى قمى.
- ٢/٢/٤ خلف كل هذا تقف الايديولوجيا لتحديد مايعرف علميا بالأولويات اى الخيارات الاجتماعية المستترة خلف الخيار التقنى ، تلك تجيب دائما عن السؤال لمصلحة من ؟
- ٣/٢/٤ والادلة الامبريقية كثيرة
- صنع القرار يتم فرزيا ، بطريقة فوقية ، تنفرد به مؤسسة الرئاسة وتراتبيا عليه ( وفق مبدأ تفويض السلطة ) الوزير ، هنا تنظيم هرمى ، اتجاهات الاختصاصات فيه احادية من اعلى الى اسفل ، تختلف نوعيا بين المستويات ، فهى تشريعية فى المستويات الممثلة فى القمة وتنفيذية فى مستويات القاع (١٩).
- يستخدم التشريع كمدخل لاصلاح التعليم وذلك باعادة تنظيم الهيكل المؤسسى<sup>١</sup> مثال قانون الوزير رقم ١٣٩ لعام ١٩٨١ والخاص باعادة تنظيم السلم التعليمى [ (٢٠).
- تتجه منهجية تطوير التعليم الى ان تكون تعبيرا عن " ادارة " الازمة (٢١).
- يحتل وزير التعليم موقعا متميزا فى مجلس الوزراء ، يعطيه مزيد من المرونة فى الاتصال برئيس الجمهورية ورئيس الوزراء من جانب آخر<sup>٢</sup> مثال : منصب د. محمد حافظ غانم كان نائبا لرئيس الوزراء فى فترة شهدت العديد من الاضطرابات الطلابية والمشاكل التعليمية (٢٢).
- مجلس الشعب يمارس دور تشريعى ضعيف ، فى حدود اقرار قوانين مصاغة ، ودور رقابى يتجاوز الدور التشريعى. (٢٣)
- ينتظم الهيكل التعليمى هرميا وتوضعه الاحصائية التالية
- " فى تقرير المجلس القومى للتعليم والبحث العلمى والتكنولوجيا عن الموقف التعليمى فى مصر عام ١٩٨١/٨٠ نجد الاتى (٢٤)

البيان	بنين	بنات	جملة
- نسبة المقيدین بالتعليم الابتدائي عام وأزهري ( ١٢ - ٦ ) سنة .	٪٧٧	٪٥٦,٣	٪٦٧,١
- نسبة المقيدین بالتعليم الاعدادي عام وأزهري ( ١٢ - ١٥ ) سنة .	٪٦٦,٥	٪٤٢,٧	٪٥٥,٢
- نسبة المقيدین بالتعليم الثانوي عام وأزهري وما في مستواها ( ١٥ - ١٨ ) .	٪٣٨,٩	٪٣٨,٩	٪٤٩,٥
- نسبة المقيدین بالتعليم العالي الجامعي	-	-	٪١٢,٧

- كما ينتظم الهيكل التعليمي في مرحلته الثانوية الى تعليم عام وتعليم فني ( بل في مرحلة التعليم الاساسي هناك المسار الخاص - المهني ) ، تشير معظم ادبيات التربية على الدلالة الطبقية لهذا النوع من التنظيم. (٢٥)

- تتوزع هياكل التعليم على خريطة المجتمع الطبقية والريفية/ الحضرية فالمستويات والمراحل العليا للتعليم من نصيب الطبقات العليا في المجتمع ومن نصيب المدن الرئيسية ( القاهرة ، الاسكندرية ، بورسعيد ، اسوان ) ومن نصيب الاحياء الراقية بها. اما المستويات الدنيا للتعليم فمن نصيب الطبقات الدنيا في المجتمع، ويتزايد نصيبهم كذلك من اللاتعليم.

ويحتاج الامر لاحصائيات تفصيلية ، ولضيق المقام ، يمكن اشتقاق ذلك باحصائيات اخرى. ففي تقرير للمجالس القومية المتخصصة وجد ان المتسربين لا يوجد بينهم حالة واحدة لذوى الدخل المرتفعة، بينما وجد ان ٪٣٧,٥ لذوى الدخل المتوسطة ، ووجد ٪٥٦,٢ لذوى الدخل المنخفضة.

وحسب وزارة التربية والتعليم في بياناتها ، فان التسرب في التعليم تعاني منه الاسر الفقيرة والمعدومة في الريف ، والاحياء الشعبية بحوالى ٪٤٠ من عدد السكان ، ويندر وجوده في الاحياء الراقية بالمدن أو اصحاب الملكيات الكبيرة في الريف. (٢٦)

- اما التنظيمات التي يعتد أنها محايدة فهي تنظم المقررات ، وتنظم المعرفة ، وتنظم القيم المصاحب لعملية التعلم (٢٧) وتوزيع ذلك كله .:

ينتظم المقرر الدراسي وفق المنهج التقليدي ، فالمحتوى صلبه ، والمدرس اساسي فيه ، ملقى ، التلميذ ثانوي متلقى ، النشاط بالرغم من كافة التعديلات - صوري (٢٨) ، التقويم منصب على المحتوى ، فهو تعليم كما قال فيراي « بنكى »

- محاولات الدمج والفصل بين انواع المعرفة تخفى ما ينطوى عليه التخصيص فى المعرفة من تعمق والعموم من سطحية.

- التطورات الحادثة فى اسئلة التقويم تهدف من ناحية التنظيم الشكلى للاختبار الى اعتماد الطالب على مزيد من الفهم وهو حق يرااد به باطل ، فلا يتمكن جميع الطلاب من الفهم فى ظل تكديس الفصول ، ويلجأ بعضهم الى الدرس الخصوصى ، ولا يتمكن الطلاب ذوى المستويات الاقتصادية والاجتماعية من امتلاك الفهم المتأثر برموز الثقافة السائدة بثروتها وتعقيداتها ، وبامكانية الجلوس المتأنى والمثابرة فى التعلم<sup>(٢٩)</sup> . (فهل الحفظ اسهل ام الفهم؟ الحفظ بالفهم اسهل الحلول).

تطوير المقررات وخاصة الاسئلة هو نشاط يتم فى الوزارة والمركز القومى للبحوث التربوية بالاشتراك مع البنك الدولى وهيئة التنمية الدولية الامريكية.

- المعرفة فى التنظيم التقليدى للمنهج تقدم باعتبارها "معطى" موضوعى لايحتاج الى فحص او امعان (فهى ليست مثلاً فروضاً للوعى بالواقع وامكانيات وشروط تفسيره ) تنظم هرمياً وفقاً لتدرجها فى القيمة فالمعارف ذات المكانات العالية فى عصرنا تنتمى الى العلوم الطبيعية والرياضية كما ان انواعها الراقية هى الكتابية والتجريدية.

- تنوع المعرفة بالارتباط والتوافق مع التنظيم الهرمى للتعليم ، كذا التنظيم النوعى للهيكل داخله (بين عام وفنى ) .

- يتميز التعليم الاساسى بالمعرفة الشفاهية ، العملية و المرتبطة بالحياة اليومية ، فاذا ما ارتقينا مع السلم التعليمى يزداد التجريد والانعزال للمعرفة بمقدار تعمقها وتخصصها .

هذا لا يبدو ظالماً فى ظواهر الامور ، فالمعرفة التى تقدم بهذا التدرج والتخصص تناسب ونضج التلميذ ولكن هناك دولا تدرس الجبر حيث هو تجريد فى الصف الاول الابتدائى .

- التعليم العام له المعارف الكتابية التجريدية ، البحتة ، والتعليم الفنى له المعارف التطبيقية التى تمزج بين الشفاهية والكتابية ، بل هى مهارات حركية.

- تتدرج القيم وفق الافضليات ، والقيمتان الاساسيتان التى يغذيها العمل التعليمى كله شكلاً ومضموناً - من وجهة نظرى - هما الملكية والفردية.

[ مدرس فرد ، تلاميذ حتى لو حشروا حشراً فى الفصول فهم افراد ، ناظر فرد ، وزير فرد .... الخ من هذه التنوعات ] .

- اما تمويل التعليم / فبالنظر الى بيانات الادارة العامة للتخطيط والمتابعة بوزارة التربية والتعليم ، نجد ان القاهرة والاسكندرية لهما نصيب الاسد فى التمويل ، وليس بخاف اين توجد المدارس التى ينفق عليها من اجل ادخال الكمبيوتر فيها ، كذا نوعيات المدرسين فى المدارس الرسمية للغات ، والتى يبتدع لاجل زيادة



روايتهم تخريجات قانونية. (٣٠)

١٣/٤ اما كيف تكون الهيمنة

فليست كل الاليات واحدة او بسيطة ، كما انها ليست ظاهرة كوضوح آلية الادارة فى احداث القمع ، ولكى نصل الى تحديدها وتوصيفها نتناول قضيتين متداخلتين هما الايديولوجيا والصراع.

١/٣/٤ نسلم بداية بان العملية التعليمية مشبعة بالايديولوجيا (٣١)

- فالايديولوجيا توجد فى الاهداف المعلنة والمسكوت عنها.

- توجد فى المحتوى التعليمى

- توجد فى طرق التدريس وتفاعل المعلم مع المقرر نشاطا اوسلبا ، كما توجد فى وعيه.

- توجد فى التقويم.

٢/٣/٤ والادلة الامبريقية كثيرة:.

- فالاهداف الاساسية للتعليم ( مثالا التى حددتها استراتيجيات التربية الاخيرة ، بناء الشخصية المصرية القادرة على مواجهة المستقبل ، اقامة المجتمع المنتج ، تحقيق التنمية الشاملة ، اعداد جيل من العلماء ) جميعها اهداف لاتنصب على الطلاب محور العملية التعليمية ، ثبوتية (٣٢) ، منفصلة عن وسائل تحقيقها (٣٣) عامة بطريقة تجعلها فوق شبهة المسائلة والتنفيذ.

- اما الاهداف المسكوت عنها فهى تلك التفصيلية الموجهة لكل مقرر على حدة ، وفى المراحل المختلفة لايوجد فى كتب الطلاب ، انت تتعلم لفرض هو كذا ، او هذه المادة اهدافها كذا وبطريقة يفهمها الطالب. (٣٤)  
- وفى فرز تطوير المناهج ، بالمركز القومى للبحوث التربوية ، تتحقق مدرسة العودة الى الاساسيات " الاحياء القديم لمدرسة الحركة العلمية للاهداف " Tyler and taylor " وهى سلسلة كاملة من التقنيات التى تجعل التربية صناعة وهندسة والانسان مهارات وترس فى ماكينة " . (٣٥)

- المحتوى التعليمى : يحتاج الامر الى تحليل مضمون لكل الكتب المقررة حتى نصل الى الاجابة عن اسئلة اهمها :.

- هل الناس متساويين ولماذا؟

- من له حق السيادة والتسلط؟

- ماتصوراتنا عن الواقع وعن تغييره ؟

- ما موجهات سلوكنا القيمية المختلفة ؟ (٣٦)

امثلة

فى مقرر للحساب باع فلان كذا ، واشترى فلان كذا ، خسر فلان كذا ، اى اضرب واقسم واجمع وا طرح من

خلال مضمون اجتماعي معين هو تغذية الجانب الفردي كقيمة<sup>(٣٧)</sup> . بل واسالة اللعاب دائما في امكانية الصمود والامساك بالثروة.

في مقرر للجغرافيا بالصف الاول الاعدادي " لو اردت ان تكتب خطابا لاحد الاصدقاء في دولة اوربية تصف فيه قناة السويس ماذا تقول " لماذا دولة اوربية بالتحديد كذا " اذا كنت مرشدا سياحيا وصحبت فوجا من السياح الى شبه جزيرة سيناء ماذا تقول عن مظاهر السطح بها ؟ " ولماذا مرشدا سياحيا ؟

اما عن المعلم فله مكانة خاصة فهو همزة الوصل بين القهر والهيمنة والتعبير الحى عن امتزاجهما ، فهو رمز السلطة ، يدير النظام فى المدرسة<sup>(٣٨)</sup> ، انشطته التعليمية وطرق تدريسه تعكس اهدافا معلنة وضمنية ان يحفظ المتعلم ويرد ، ان يظل المتعلم سلبى ، ان يقهر النشاط الكشفى والابداعى [ .

يقول نقيب المعلمين السابق ، " نحن المعلمون ، ونحن قدوة ، لى لدينا يمين ولايسار ، وليس لدينا مواقف سياسية او معارضة مثل التى تحدث فى نقابات اخرى " <sup>(٣٩)</sup> المعلم بوعيه المحافظ ، غير المسيس<sup>(٤٠)</sup> يؤكد هيمنة الطبقة السائدة ، بالحوار وباللا حوار ، بالتهديد ، بالشواب والعقاب بتسييد العرف الاجتماعى الذى يقترب فى مكانته من مكانة القانون<sup>(٤١)</sup>.

ونلمح فى دور المعلم فروقا بين الايديولوجيا والهيمنة ، فالمعلم بانشطته ووعبه لايعكس - آليا فقط - ايديولوجية الطبقة السائدة ، فإى طبقة تتكون من شرائع والخلاف بينها موجود ، والمعلم ينتمى الى شريحة منها ، يعبر عنها بدرجة او باخرى ، كما ان الطبقة فى حوارها مع الطبقات الاخرى المسودة قد تتراجع عن مقولات وتضيف اخرى ، فالمعلم فى النهاية يعكس مساحة الاتفاق بين الشرائع فى الطبقة وبين مجموع طبقات الامة.

#### ٤/٣/٣ عودة الى الهيمنة

سلمنا بان العملية التعليمية مشبعة بالايديولوجيا ، ذلك ليس معناه ان الايديولوجيا السائدة تستوعب وتقود جميع الايديولوجيات الاخرى فى المجتمع دونما صراع.

فعندما طرح جرامشى مقولته " الهيمنة " ربطها بمحاولات الطبقة فى النمو والسيادة .: .  
محاولات صراعية ينتج عنها استقطاب الافراد فى المجتمع ، وتكون بالحوار ، بالاقناع ، بالضبط الاجتماعى ، بالتضال السلمى والعنيف ، بل بالقمع واظهار القوة. مفهوم الهيمنة يتضمن بشكل مختلف عن مفهوم الايديولوجيا بيان محاولات استيعاب ايديولوجية ما لايديولوجيات اخرى ، وتصارعها معها ، وانحسارها فى لحظات ، وتقدمها فى لحظات اخرى.

والاستخدام المفهوم ، والمزيد من تعميقه حتى تنتقل الى مراحل نظرية اعلى لا بد من الالتفات الى خصوصية الهيمنة فى مجتمعنا المصرى ، تحديد الاوتار الرئيسية التى تعزف عليها الطبقة السائدة لتستوعب فكر الطبقات الاخرى ، كذا الالتفات الى الصراع واشكاله (ويتضمن هذا البحث عن التناقضات الرئيسية

والثانوية فى التعليم التى تسهم فى تصدع النظام ، كذا تحديد التقدّمات والتراجعات بين اطراف الصراع المختلفة ولماذا تحدث ، وكيف ، وبأى الصيغ والاشكال .  
ولا نزعّم بأننا نمتلك الاجابات جاهزة عن هذه التساؤلات <sup>(٤٢)</sup> ونحاول فقط البدء بمفاتيح للفهم والبحث عن امكانات " التصدع " وفق رؤيتنا تلك.

## ٥ - فى التناقضات والصراع

١/٥ هناك ضرورات «موضوعية» تفرضها الطبقة السائدة على التعليم وعليه ان يستجيب لها ، أهمها الحاجة الى انتقاء الصفوة وتدريبهم فنياً ونظرياً الى اعلى المراحل (فى ظل سباق حضارى تحاول الدولة اللهاث ورائه) والحاجة الى اعادة انتاج علاقات الانتاج. <sup>(٤٣)</sup>

وهناك من الجهة الأخرى ضغوطا شعبية تحاول بها الجماهير ان تنازع الطبقة السائدة حقها فى امتلاك الثروة الثقافية بمفردها وتوزيعها وفقاً لمقتضياتها هى.

٢/٥ الضرورات «الموضوعية» والضغوط الشعبية يستوجبان التوسع والتعقيد فى التعليم <sup>(٤٤)</sup> كما يستوجبان التقليل من آليات الانتخاب.

٣/٥ ولكن التوسع فى التعليم والاستجابة (المتتالية او المتقطعة او المتضاربة) للضغوط يشكل علاقة «غير متوازنة» بين التعليم والمجتمع ، فالتدافع فى ظل محدودية الموارد ، معناه تدهور الكيف ، أى تدهور تعليم الصفوة ، كما انه يعرض التقسيم الاجتماعى الى الخلل وينقل التناقض بين المجموع المنتج (الامى وشبه المتعلم) وبين الصفوة الى مستوى اكثر تعقيداً يتضمن تناقضا داخل الطبقة الواحدة وبين شرائحها الدنيا والعليا (بطالة المتعلمين).

٤/٥ تتدخل خصوصيات التبعية ، «فالنهضة» الحضارية تستلزم تعبئة الطاقات ورفع الامكانات ، ويصعب هذا فى ظل التهميش الناتج عن التبعية ، فهو يفرغ اصحاب الصناعات التقليدية للبلاد من مهاراتهم ويقلص اعداد الصفوة ويجعلها مستوردة لتقنيات الانتاج ولكنها فى الوقت ذاته تحتاج الى التدريب المتعمق للتعامل معها. <sup>(٤٥)</sup>

٥/٥ وفقاً للمنظور الأخير ، لابد من آليات مضادة تؤدى وظيفة الانتخاب. <sup>(٤٦)</sup>

٦/٥ فى الوقت الذى يعمل فيه الانتخاب على ترقية الصفوة ، يؤدى الى تقليل فرص الطبقة المسيطرة فى فرض هيمنتها على باقى الطبقات فى المجتمع ، كما يؤدى الى زيادة حدة الصراع على التعليم ، وقد يعنى ان ترفع الدولة الراية البيضاء حضاريا.

٧/٥ تحدث «تكيفات» واستجابات للضرورات «الموضوعية» والضغوط الشعبية ، يكون هذا بفتح السوق



الموازية فى التعليم التى تتدرج اسعارها ومستوياتها وفق التدرج الاقتصادى- الاجتماعى: الكتاب، التعليم الأزهري، الدروس الخصوصية، التعليم الحكومى العادى، الرسمى لغات، الخاص العادى، الخاص لغات والخاص اسلامى...

- تحقق السوق الموازية عدة مكاسب بخلاف السابقة، فهى تخلص عن مكتسبات حققتها الجماهير بنضالها (المجانية)، وتنفيث لها، وازدهار لامالها فى الإمساك بالثروة الثقافية.

- وهى -على نحو ما- كذلك، هيمنة على مسطح اوسع من الجماهير، بإيجاد شبكة واسعة من المثقفين، متدرجى الرعى، يشكلون ملايين من الفسيفسات الفكرية، وينتشرون فى واقعنا كآلية متوالدة للهيمنة.

٨/٥ مثقفين بلا تنظيمات، ولا هوية، ولا فلسفة، يوفقون بين زهرة من هنا وزهرة من هناك، هم أقوى أرضية لفكر شمولى متعصب يوجد لهم الهوية المفقودة. (٤٧)

٩/٥ الشهادة والامتحان والمعلم هى رموز اساسية للنظام، تصبح مستهدفات نلحظها فى الآونة الأخيرة، فالعجز عن مواجهة الصراع بأشكال «ديمقراطية» كالمطالبة السياسية فى برامج حزبية لأحزاب نشطة فى الواقع، أو فى البرلمان، وكالتظاهر.. تجعل الفقراء مبتدعين لطرق غير مألوفة فيه.

فظاهرة الغش الجماعى، والاعتداء الجماعى والفردى على المعلمين هى تعبير عن استهداف النظام ورموزه بالقمع، وهى تعبير عن الرغبة فى امتلاك الشهادة «وثيقة الثروة الثقافية الرسمية» (٤٨) استسهالاً (٤٩) وبالقوة.

هذا المزيج المعقد هو ابن النظام، وباه بنفسه، فقيمة الإستسهال أتت عن طريق التعليم البنكى (تعلم دونما نشاط حتى بالمفهوم البرجماتى للكلمة) وهذا العنف هو نتاج القمع المصاحب لهذا النوع من التعلم.

١٠/٥ بإزاء هذا نقف مكتوفى الأيدى، فطبيعة تلك الصراعات تجعلنا فى موقف لا يحسد عليه هل نكون مع تلك الطرق بما تضيفه من شرعية على الاستسهال كقيمة، أم ندينها ويسرعة من منظور المثقف «الأخلاقي»؟ وهل هذا طريق النضال الذى يرقى الجماهير؟ أين الفعل فى هذه الأشكال من التعبير؟ هل يمكن الانتقاء فى هذا المركب؟ وكيف التفاعل معه؟

## المراجع

- ١- اعتمدنا فى نقد تنظيم المقررات ومحتوى المعرفة على الآتى:
  - أ- عبد السميع سيد احمد، على اجتماع التربية الجديد من أين وإلى أين؟ فى التربية المعاصرة، عن رابطة التربية الحديثة، العدد (٣)، مايو ١٩٨٥.
  - ب- الايديولوجيا والمنهج، ندوة العدد، فى التربية المعاصرة، عدد (٧) سبتمبر ١٩٨٧.
  - ج- عبد الوهاب محمد المسيرى، الايديولوجيا الصهيونية، دراسة حالة فى علم اجتماع المعرفة، القسم الثانى، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٣.
  - د- كمال نجيب، الفكر السياسى والتربوى للمعلم المصرى، فى التربية المعاصرة، العدد (١٠) يونية ١٩٨٨.
  - هـ- اعمال مؤتمر الديمقراطية فى مصر، عن دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٦.
- ٢- كذا اعتمدنا فى مناقشة ما يحدث فى التربية على هذا المؤلفات بالاضافة الى ما سبق على
  - أ- عهد السميع سيد أحمد، الاهداف التربوية مجال متجدد للبحث، فى بحوث مؤتمر البحث التربوى بين الواقع والمستقبل، القاهرة المجلد الاول، ١٩٨٨.
  - ب- كال نجيب، النظرية النقدية والبحث التربوى، فى التربية المعاصرة، العدد (٤) يناير ١٩٨٦.
  - ج- شكرى عباس حلمى، الاهداف ومستقبل التربية، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٠.
  - د- محمد فرج، الدولة وتشكيل الوعى الاجتماعى، دراسة فى الدور الايديولوجى للدولة، فى قضايا فكرية، عن دار الثقافة الجديدة، بالقاهرة، الكتاب الاول، يولية ١٩٨٥.
- ٣- بالإضافة الى ما جاء فى جنبه فى متن الدراسة.

## الهوامش

- ١- مؤلفات جرامشى التى استندت اليها مذكورة فى المراجع
- ٢- جاءت فى الترجمة «المفكرون» وبفضل استخدام المثقف، فالفكر له دلالة اكبر من التى قصدتها جرامشى.
- ٣- سنعود الى هذا تفصيلا.
- ٤- اضفنا بعض الثنائيات من واقعنا.
- ٥- مثل النقابات.

- ٦- فى الهيمنة والهيمنة المضادة فى امينة رشيد.
- ٧- النمط الآسيوى للانتاج، فى احمد صادق سعد، النمط الآسيوى للانتاج (٣ اجزاء)، دار الحديث، دار الفارابى، بيروت، تواريخ متعددة (١٩٧٩ . ١٩٨٠ . ١٩٨٢)
- ٨- قارن بالتوسير فى سهيل القش، دراسات لا انسانوية من لويس التوسير وجورج كانغليم، بيروت، د. ت.، ص ٨٢ - ٨٥.
- ٩- يمكننا القول ان ايطاليا هى احدى دول العالم المتقدم ولكنها ليست فى موقع القلب فيه، ومصر هى احدى دول العالم المتخلف والتابع ولكنها فى موقع القلب فيه.
- ١٠- والمثال: المساحة الزمنية التى شهدت مصر وتشهدا تحت مظلة قانون الطوارئ.
- ١١- كتجربة محمد على وعبد الناصر.
- ١٢- نستخدم افكار جرامشى بصورة مختلفة، من مقال بعض نقاط العلام الاساسية، فى كارلوس سالبينارى وآخر، مترجم، فكر جرامشى - مختارات، دار الفارابى، بيروت . ص ٢٣٤.
- ١٣- هذا قليل من نواحى نعتقد انها كثيرة، ليست موضوعيا الا بابرازه فى التعليم، والمثال على «التماسك» فكرة التكافل الاجتماعى بين الغنى والفقير.
- ١٤- مناقشة لجرامشى والتوسير، سهيل القش، دراسات لا انسانوية من لويس التوسير وجورج كانغليم، بيروت د. ت.، ص ٨٢ - ٨٦.
- ١٥- السابق الحديث عنه فى تخريج الموظفين بالدولة.
- ١٦- مثل جهاز التشريع فى الدولة، التوسير، م. س. د.، ص ٨٤.
- ١٧- وفقا للتوسير، م. س. د.، ص ٨٥.
- ١٨- تنظيمات المناهج مختلفة مثل المنهج التقليدى، منهج النشاط، المنهج المحورى.. الخ
- ١٩- امانى قنديل، سياسات التعليم فى وادى النيل والصومال وجيبوتى، منتدى الفكر العربى عمان والقاهرة، ط ١ ١٩٨٩، ص ٤٠-٤٧، ص ٥٠.
- ٢٠، ٢١- امانى قنديل، المصدر السابق، ص ١٠٩.
- ٢٢- المصدر السابق، ص ٤٧.
- ٢٣- المصدر السابق، ص ٦٣، ٦٤.
- ٢٤- شبل بدران، التعليم فى القرية المصرية، فى مجلة التربية المعاصرة، القاهرة عن رابطة التربية الحديثة، العدد (٧) سبتمبر ١٩٨٧، ص ٧٧.
- ٢٥- سعيد اسماعيل على، محنة التعليم فى مصر، كتاب الاهالى، القاهرة، عن دار الشقافة الجديدة، ص ١٥٩ - ١٦١.



وايضا نادية جمال الدين، حوار حول قضية التعليم الفنى، فى دراسات تربوية، القاهرة، عالم الكتب، مارس ١٩٨٦.

٢٦- المجالس القومية المتخصصة، سياسة التعليم، ١٩٨١، ص ١١١، ١١٢.

٢٧- الادبيات هنا كثيرة نحيلها لاي قائمة المراجع لاتنا استخدمناها اجمالاً، وننتقل من عدة مدارس فى التربية تحدثت عن ذلك، علم اجتماع التربية الجديد، مدرسة الاقتصاد السياسى فى التعليم، مدرسة رأس المال البشرى، والمدرسة النقدية.

٢٨- التعديلات على المقررات الهادفة الى ادخال النشاط صورية (فيقول يوسف خليل يوسف فى تقرير تقدير موقف التعليم الاساسى، المنشور إستنسل بمركز البحوث العربية، ان التعليم الاساسى شكلى، وطبع الدراسات فيه بالطابع العملى امر يتعذر على المدرسة فيما يبدو تحقيقه. ص ٥١.

٢٩- ملحوظة لجرامشى

٣٠- يتقاضى المدرس فى هذه النوعية من المدارس أجره وعلاوة عليه مكافآت من بند يسمى استثمارى

٣١- التى هى تعبير عن رؤية الطبقة (السائدة او غيرها من الطبقات) للواقع فى ارتباطها بمصالحها وفى تبريرها وتزييفها له.

٣٢- تغلر من أى قيم تخص تغبير الواقع، فى محسن خضر، التعليم فى الوطن العربى بين استلاب الوعى والقهر الاجتماعى، فى الوهلة، الرباط، السنة (٦)، العدد (٧٢)، سبتمبر ١٩٩٠، ص ١٥٢.

٣٣- فؤاد زكريا، ندوة العدد : سياسات مصر التعليمية فى الثمانينات، فى التربية المعاصرة، العدد (١٣)، اكتوبر ١٩٨٩، ص ٢٢٢ - ٢٢٤.

٣٤- كتب الصف الاول الاعدادى.

٣٥- عبد السميع سيد أحمد، الاهداف التربوية مجال متجدد للبحث، مذكور فى المراجع.

٣٦- سمير نعيم، الايديولوجيا والمنهج، ندوة العدد، فى التربية المعاصرة، عدد (٧)، سبتمبر ١٩٨٧، ص ١١٩، ١٩٤، ١٩٥.

٣٧- سمير نعيم، المصدر السابق، ص ١٩٨.

٣٨- هناك دراسة اثبتت ان نشاط المدرس التدريسى يستغرق فقط ٢٠٪ من وقته والباقى من ٥٠-٨٠٪ يكون لانشطة المحافظة على النظام والسعى لضبط سلوك التلاميذ. فى كمال نجيب الفكر السياسى والتربوى للمعلم المصرى، فى التربية المعاصرة، العدد (١٠)، يونيو، ١٩٨٨.

٣٩- امانى قنديل، م.س. ذ.، ص ١٣٩.

٤٠- كمال نجيب، المصدر السابق.

٤١- طلعت عبد الحميد، الضبط الاجتماعى فى المدرسة الثانوية، دكتوراه غير منشورة بكلية التربية، جامعة

عين شمس، ١٩٨٨.

٤٢- فهذا الموضوع لم نبلوره الا بعد قراءة جرامشى، ونعتبره مجالا مفتوحا للبحث المتعمق، نرى كذلك ان تناول هذه التساؤلات برمتها فى ديناميتها رهن بتفاعل خلاق معها، فهو قضية حزب له فكر مجموعى وله المصلحة فى التغيير.

٤٣- الوظيفة الايدولوجية وفقا لالتوسبر، م. س. ذ. ص ٨٥-١٠٠

٤٤- كلما اتسعت القاعدة امكن انتخاب افضل العناصر فى القمة، وليس شريطة ان تكون هذه العناصر كلها من الطبقة السائدة، فهناك عناصر من الطبقات الاخرى يجب جذبها.

٤٥- استعنا فى التحليل السابق مع التعديل، بسمير امين، محور الأمية والتدريب الشعبى من أجل التنمية، فى التربية المعاصرة، العدد (٧)، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٣٣-٤٤.

٤٦- يحدث الانتخاب بآليات اهمها الامتحانات، التنظيم الهرمى يستخدم سياسات قبول بالمراحل والهيكل المختلفة.

٤٧- التيار الاسلامى العنيف.

٤٨- كجواز سفر قد ينقل صاحبه فرديا الى طبقات اعلى.

٤٩- دونما بذل اى مجهود، دونما تعلم واستذكار.





=====

## المحور الرابع

=====

تجارب عربية وعالمية



## مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى : صلاحيته لدراسة مصر الحديثة

ان مفهوم جرامشى عن المثقف التقليدى هو اقل اقسام نظريته تطورا . تتقصى هذه الورقة لماذا كان الامر كذلك اثناء حياته؟ ولماذا استمر حتى اليوم؟، كيف اثر هذا التطور المكبوح فى التحليل السياسى للدين؟. ربما يبدو ملاحما الرجوع لقطر يجتاز فيه المثقف التقليدى تغيرات هامة وواضحة، كطريقة لتطوير القسم الثانى من هذا النقاش بشكل عيى، وسناخذ مصر كمثال. لقد وصف الباحثون المختصون بشئون مصر الاحداث خلال السنوات العشر الماضية فى مصر كدليل على احياء اسلامى، ورغم ان هنالك بعض المشكلات فى هذا التوصيف فان اختبار مصر يتوافق مع اهدافنا . ان مصر بلد تشبه استراتيجية الهيمنة فيه استراتيجية الهيمنة الايطالية تماما، انه بلد مثل فيه المثقف التقليدى مؤسسة اجتماعية هامة <sup>(١)</sup>.

### ١ - المثقف التقليدى

استخدم جرامشى مفهوم المثقف التقليدى لتحليل دور اساقفة الكنيسة الكاثوليكية، حيث قدم مساهمة اصيلة تماما، (ثمة من الافكار النظرية الاستراتيجية لم يسبقه اليها فيبر او ماركس). فحسب جرامشى: يعبر المثقف التقليدى عن رسالة كتلة السلطة الحديثة او التحالف السياسى المسيطر الذى يقوده المثقف العضوى، ثانيا الطبيعة الخاصة للمثقف التقليدى هي انه يستطيع ان يفعل ذلك باسم الدين، الافتراض الثالث حول المثقف التقليدى هو ان تراتبية الكنيسة يمكن ان توصف كمجموعة افراد يطمحون للسلطة، ذلك ان القساوسة والكاردينالات لهم فى الواقع نفس طموح الساسة العلمانيين، وهم فى الواقع يشاركون -وان كان



بشكل تابع- فيما يصفه علم السياسة التقليدي بميدان الصراع الرسمي، ويتعلق الافتراض الرابع حول المثقف التقليدي ودوره في تحديد هوية الثقافة الحديثة .

ان النخبة السياسية تحتاج لتنظيم الفهم الشعبي للتقاليد ولتفعل ذلك فهي تحتاج لتعزيز العقيدة (اعنى تعريف قضايا كالتراث ، الآخرة ومقاييس الفكر المقبول ، الاخلاق مثلا . هذه الوظائف غالبا مايتولاها المثقفون التقليديون ، واذا ما جوهلت هذه المهام فربما تنتهز قوة سياسية معارضة جنوحا خاصا فى التقاليد الفكرية كاساس لايدبولوجيتها الخاصة .

ربما ينبع الاستخفاف بقيمة المفهوم اساسا من تلك الانشغالات التى دفعت جرامشى فى كتابته . لقد دفع نهوض الفاشية جرامشى ليؤكد على دور المثقف العضوى او " العظيم " وعلى دور الحزب من ناحية اخرى ، فالكنيسة -رغم كل شئ- فى موقف دفاعى . لقد اظهرت كتابات جرامشى للاجيال اللاحقة ان المثقف التقليدى كان هامشيا . باى شئ يمكن للمرء ان يقارن تحليل جرامشى لكروتشى مثاله الرئيسى للمثقف العظيم ؟

ان المحيارات السياسية ، بما فيها تلك التى يتبناها اليسار اليوم قد اثرت على تطور مفهوم المثقف التقليدى ، فعلى سبيل المثال، عندما تبنى الحزب الشيوعى الايطالى " الشيوعية الاوروبية " بعد الحرب برزت فى لحظته نتيجتان : الاولى اصبح الدين مسالة وعى خاص ولهذا السبب - واحيانا فقط - يكون موضع نظر عام، وثانيا اهمل الحزب صلاته بالجنوب الريفى لصالح الشمال الحضرى .

ان نظره لتراث جرامشى من التفسيرات الدائرة حوله فى العشرين سنة الماضية تعزز الاتطباع حول خضوع المثقف التقليدى لمفاهيم اخرى، فمثلا، فى كثير من الدراسات التى تتكئ على الدين ، كتلك التى حول صناعة القبول مثلا Manufacturing of Consent يميل الكتاب لتجاهل الدين وبناء دراستهم على دور الاعلام والتعليم، وتكشف الدراسات حول التلفزيون والتعليم. ان حدود الحس العام common sense تأسست بشكل واسع من خلال تلك الوسائل العلمانية، مبرهنة ان محتويات الحس العامى هى علمانية ايضا ، ذلك ان الدولة لا تحتاج الخوف من دين المسحوقين، وتستطيع بالتالى ان تواصل طرائق الضبط الثقافى، والتى يلعب الدين فيها دورا هامشيا .

تقدم نظرية جرامشى حول الفوردية Fordism مخططا عن كيف يعمل الضبط الثقافى الحديث . ان الكتاب الذى يودون تجنب موضوع الدين يعودون " لدفاتر السجن " مؤكدين على تعليقات جرامشى على الدور الذى لعبته السيكلوجيا الصناعية والتحليل السيكلوجى فى المجتمع الحديث .

يمكن تحطيم وعى العمال بفاعليتهم الذاتية بوسائل علمانية خالصة (وربما يجعلهم هذا مستهلكين افضل). ان السؤال الملائم على اية حال هو سؤال سياسى . كم من الحكومات تود ان تخوض مجازفة كنيسة تنكب على ثيولوجية ليبرالية وتقود ثورة ؟ (٢) نخلص الى انه يكفى هنا ان نلاحظ ان نقاشا نظريا لدور الدين

فى الدول الرأسمالية الحديثة قد ظهر بشكل جد محدود حتى الان .

بينما لاتركز الادبيات التفسيرية الحديثة حول "الهيمنة والهيمنة المضادة" على دور المثقف التقليدى ، هناك عناصر بينها ( اى الادبيات ) تقوم فى الواقع بشئ ما فى ذلك الاتجاه ، اذا كانت هذه الادبيات ودراسات السبعينيات المشتقة منها تميل لمقاربة مشكلات مثل صناعة القبول من خلال الاستقصاء فى تمويل الاعلام وايدولوجيا الاعلام ، فالكتابات المشابهة فى الثمانينيات تميل وبواسطة المقابلة لتأكيد المقاومة الشعبية لقرض نتائج بعضها فى الحس العام بواسطة الاعلام والمدارس ، بينما تتحول التحليلات بتزايد فى اتجاه الحس العام للمضطهدين يبدو واضحا ان ظهور الدين على السطح -وبالتالى دور المثقف التقليدى- هو مسألة زمن فقط ، وايا كان ما اختاره منظور الحس العام للتأكيد عليه فى الماضى فهم بالتأكيد لم يحذفوا الفكر الدينى كأحد مكونات الحس العام .

والان نجد من بين النماذج الفردية الهامة للادب التفسيري كتابات " السياسة الثقافية " -cultural politics لباحثين مثل البريطانى المناضل ستورت هول Sturt Hall ، كما يمكن للمرء ان يشيهر من بين المجموعات البحثية الى المركز الاصلى " لهول " مركز بيرمنجهام للدراسات الثقافية ، ومركز Sabaltem Studies فى كلكتا ودلهى بالهند ، تهتم كلا المجموعتين - مثل هول نفسه - بالدين اكثر من باحثى مراكز البحث الماركسية التقليدية . ان الموحى اكثر بوثاقة صلة الدين بالسياسة فى اتجاهات البحث الراديكالى هو الاهتمام الشعبى بالموضوع ، فالجماهير تعتقد فى كثير من الاقطار -وبالرغم من التأكيدات الرسمية على التوجهات العلمانية- ان ثمة احياء دينى بدأ ياخذ مكانه فى العالم .

فى هذه الخطوط العامة للتطور المكبوح لفهوم المثقف التقليدى تظهر نقطة اخيرة وهامة للتأمل ، لقد اصبح واضحا ان المساحة الاقل تطورا فى تراث جرامشى تشمل ليس فقط مفهوم المثقف التقليدى ولكن مايحيط به ايضا ، اعنى صياغة مفاهيم هيمنة الطبقة الوسطى فى مجملها ، وبالرغم من الشهرة الكبيرة لنظرية جرامشى عن المثقفين ، الا انها ليست سوى جزءا صغيرا من تلك النظرية التى بقيت ووصلت الى جيلنا ، ويتعلق الجزء الاكثر تأسيسا فى النظرية بالمثقف العظيم / المثقف العسوى على القمة ثم مقاومة الحزب لصنع القبول من اسفل وليس عند الوسط ابدا . ماذا يعنى هذا الصمت ؟ هل هنالك قسم من كتلة السلطة يخفى دوره الخاص ؟ تشمل الطبقة الوسطى فى المجتمع المعاصر قدرا معتبرا من الناس يملكون قدرا مؤكدا من القوة . ان الوظائف التى تقوم بها هذه الطبقة لها اهميتها فى الابعاز وتطبيق افكار التخبئة حتى انتاج الفكر النقدي الذى تختار منه كتلة السلطة خياراتها ، ولايمكن تخيل ان هذه الطبقة يمكن ان تدفع للصمت . اذن يجب ان تخضع دراسة خيارات الطبقة الوسطى فى تعميق تحليل التحالف المهيمن - اليس صحيحا ان التحالف المهيمن لم يفكك بعد النظام الهرمى للرقابة ؟ اذا كان هذا هو الحال ، فيجب على المرء ان يردد السؤال ، ماهى المصالح التى تحوزها الكتلة المهيمنة وطبقتها الوسطى عندما تصل لتحليل سلطة الدين ؟

يقول جرامشى ان المثقفين التقليديين فى الطبقة الوسطى يظهرون كخادم اكثر من كونهم منافسين ذوى مصداقية لكتلة القوة المسيطرة . لكن ثمة استثناءات هامة ، على الاقل فى الآونة الاخيرة تجذب قدرا كبيرا من الاهتمام ، فقد برزت البنية الدينية ، (اعنى المثقف التقليدى فى الثورة الايرانية فى ١٩٧٩) من حيز الهامشية لتصبح الكتلة المسيطرة ، والاكثر اهمية من ذلك هو انه عندما تسنمت البنية الدينية السلطة اجبرت المثقفين العلمانيين فى الجامعات -الذين اصبحوا الان الضعف- لتكييف مايدرسونه وفقا للرسالة المسيطرة الجديدة ، (الى الدين) ، وبشكل جوهري اجبر اساتذة الجامعة العلمانيين لان يكونوا مثقفى ايران التقليديين ، اذن فالاضعف بين طرفى العلاقة السياسية يمكن ان يصبح الاكثر قوة فى لحظات تاريخية معينة وبدون حدوث ثورة اقتصادية تقليدية .

وبما ان ايران هى النموذج المتطرف الان ، وبالتالي لايتحمل ثقل النقاش النظرى ، فشمة اقطار اخرى تقدم خبرات تخدم توضيح ظاهرة اساسية اوسع استخف بها المنظرون الحديثون عموما . ان حالة مصر الحديثة يمكن كما اعتقد ان تفيد كثيرا فى بحث دور المثقف التقليدى ، ففى مصر احياء دينى شعبى يعطى النخبة الدينية الموجودة فرصا جديدة ، ان دور المثقف التقليدى مؤثرا جدا فى نظر الجماهير وبالتالي يسهل اختباره .

قبل ان نتابع التطبيقات الممكنة لمفاهيم جرامشى على مصر ، دعنا نكمل وصف ما الجزء جرامشى فعلا فى دراسته للكنيسة الايطالية <sup>(٣)</sup> . بينما عامل ماركس الدين كاحد بقايا الماضى ، واعطى " فيبر " البنية الدينية سلسلة من الوظائف والخصائص ، ربط جرامشى دراسة الكنيسة بصراعات القوى الحديثة ، بتحريضه عن الكهنوت Priesthood من افتراض انه محكوم ببعض سيكولوجيا فيبر الدينية او قديم ماركسى ، توصل جرامشى لنتائج حول الكنيسة سابقة لنتائج المراقبين الاكاديميين الحاليين ، ويبدو واضحا ان جرامشى قد رأى مايراه الباحثون اليوم ، كنيسة بصدامات ومنافسات أخواتها ، باهتمامها " ببقرة " ( من بيروقراطية ) السحر والمعجزات <sup>(٤)</sup> ، بجاذبيتها للملكية الارض ورأس المال المالى ، وهذا على اى حال الهرم الواحدى الذى رسمه خصومها . كذلك يبدو واضحا ان جرامشى قد ادرك مانسميه اليوم " الشخصية العامة للبابوات " Public Personality واهمية هذه الشخصية لنضال الكنيسة لكى تحتفظ بمركزها .

ان امثلة محددة لباهوات من المراحل الليبرالية والشمولية Collectivist يمكن ان توضح كيف يعمل تحليل جرامشى للمثقف التقليدى فى التطبيق . ان المراحل الليبرالية فى التاريخ ، الفترات ما قبل موسيلينى مثلا ، سمحت لاشكال متعددة من تدخلات رجال الدين فى السياسة والثقافة ، سواء من خلال ازدهار الاخويات الكاثوليكية بين الشباب والعامة ، او من خلال البيانات الباهوية حول الازمنة الحديثة بواسطة الباهوات مثل بوب الثامن ( ١٨٧٨ - ١٩٠٣ ) ، بوب بيوس الخامس ( ١٩٠٣ - ١٩١٤ ) . وبوب بندكت ( ١٩١٤ - ١٩٢٢ ) . من ناحية اخرى وضعت المراحل الشمولية ، مرحلة موسيلينى مثلا ، الكنيسة فى موضع الدفاع ، لقد عارضت الطبقات المهيمنة تدخل الكنيسة فى شئون الدنيا ، وفى احدى الفترات -وتحت



ضغط كبير بعض الشيء - تبنى بوب بيوس السادس الصوفية ، لقد ساعد مظهره المبهج واحسانه للناس الكنيسة على النجاة من العاصفة، ومهد السبيل للشخصيات الاقوى والاكثر منافعة التى ظهرت بعودة عهد الليبرالية .

لكى يحتفظ المثقف التقليدى بمركزه ، يقترح هذا النوع من التحليل ان ثمة عدة طرق مفيدة، فالمدرسية Scholasticism ذات قيمة فى اتخاذ موقف الهجوم ، ان هذا يعطى الجزويت مكانتهم، وماتزال الرهبة تؤدى وظائف اخرى من بينها صياغة الصوفية . من هذا الاسكتش المختصر اود ان اصل الى ان ثمة جزء غير مطور فى نظرية جرامشى يتضمنيات كثيرة هامة ، يتجسد معظمها فى هذا المفهوم "المثقف التقليدى" .

### ٣- الاقتصاد السياسى المصرى ودور المثقف التقليدى

يتكون هذا القسم من جزئين : يشمل الجزء الاول تعليقات اولية حول الاقتصاد السياسى المصرى، ويشمل الجزء الثانى شرحا للتراتبية الدينية وتجلياتها ، يظهر استخدام مفهوم المثقف التقليدى فى هذا الجزء كطريقة ملائمة لتحديد خصائص الازهر المسجد - الجامعة والشخصية العامة لقبادته ، اى شيخ الازهر .

ان المعيار البحثى فى النظر لمصر هو ضرب من المتاهة فالاجزاء تبدو واضحة ، لكن ما هو غير واضح هو: كيف تلائم بعضها؟. فلر حاول احدا فهمها سبتوه وربما يتشوش ذهنه بتاثير مايشبه ردهة المرايا ، لاينطبق هذا الوصف على مصر او اسبانيا فقط وانما ما قبل تفسيرات جرامشى للتاريخ الايطالى ايضا. مع ظهور التفسير الجرامشى للتاريخ اصبح مجاز "المتاهة" ضروريا، والسؤال لماذا بقيت مدرسة المتاهة فى موقع أصبح من مهام التفكيك السياسى daeconstruction ؟.

ان اكثر الاسباب جلاء لبقاء " مدرسة المتاهة " فى موقعها هو انها تخدم وظائف معينها ، تنتمى احدى هذه الوظائف للاستعمار الجديد . ان الثقافة الاوربية الشمالية تستمر كما كانت فى الماضى ، للهيمنة على البحر المتوسط، يصور الشمال الاوربى نفسه كديناميكى بينما البحر المتوسط ساكن وغير منتظم كمتاهة، بحلول الثمانينات اتضح انه من غير المحتمل ان يستطيع الاستعمار الجديد ان يفرض منظوراته منفردا ، لذلك على المرء بالاحرى ان يعمل على الطبقات الحاكمة المحلية . ان تصور الامة كمتاهة هو مفيد سياسيا فى حالة ايطاليا ، واسبانيا، ومصر، اكثر منه كروية مثل تشديد جرامشى على الاستغلال الداخلى (استغلال اقليم لآخر). اذن واقع ما قدم فى دراسة مصر مثله مثل خيرة دراسة اسبانيا او ايطاليا تتضمن اهتماما كبيرا بالاسئلة الرئيسية ، انها تقدم لحد ما نكهة العيش فى القطر ، اعجابا بنسيج الحياة وربما حتى نكهة البازوك Baroque .

تتلاقى الدراسات الايطالية والمصرية فى التالى : مقابلات ومقارنات تعزز اختلاف الشمال والجنوب. (يقارن الباحثون الادب الايطالى باداب لغات الجنوب الرومانسية ( اى الناشئة عن اللاتينية ) الاخرى وليس

بالادب الانجليزى ، كذلك يقارن الباحثون الادب المصرى بالادب العربى فى الاقطار العربية الاخرى وليس باداب العالم الصناعى. والتباين يلعب دوره ايضا ، يسعى مراقبوا البحر المتوسط بما فيه ايطاليا ومصر لكشف الانفعالات المختلفة بما فيها التعلق بالدين والخمر، والتي اعتقد انها غير موجودة فى المجتمعات الصناعية. وما ان هذه التقسيمات الكامنة مثل تلك المتجسدة فى التباينات يمكن ان تخرج الشعور القومى الا انها فى الواقع لم تكن كذلك ، وما ان الاقليم المتقدم فى هذه الاقطار الثلاثة هو اقليم مصنع، فقد وجدت نخب هذه الاقاليم ان من المقيد ان تفصل نفسها عن جنوبها (٤).

يمكن للمرء ان يفسر محتذيا طريقة التفسير الجرامشوية لماذا كانت ايطاليا قادرة فى فترة ما على طرد صورة المتاهة، ولماذا كان هذا صعبا بالنسبة لمصر ، فى الحالتين كان مثقفو الحزب الشيوعى هم القادرون على تقديم رؤية بديلة . ويكون الامر كذلك ، فان تحديا على مستوى الثقافة يعتمد على صيرورة الصراع السياسى . فى حياة جرامشى كان الحزب خصما للدولة ، كان عليه ان يحلل تحالفات الدولة من موقع الخصومة ، فقد كانت مشكلة الاستغلال الاقليمى واضحة للحزب. بعد موت جرامشى وظهر الشيوعية الاوربية قبل الحزب وجهة النظر الليبرالية للتاريخ القومى، و شدد ببساطة على دوره الخاص ودور العمال والفلاحين من خلاله ، ويمكن ان يلاحظ المرء عودة نموذج المتاهة لايطاليا، وان يلاحظ كذلك ان الاطروحات الجرامشوية الجوهرية مثل المسألة الجنوبية قد اهملت او ادعى تطبيقها ، ان الجنوب حتى بالنسبة للشيوعيين خارج التفكير وليس كما يؤكد جرامشى " شمال يكبح تطور الجنوب " .

فى حالة مصر ، حينما فكر اليسار لمقاومة طغيان فكرة المتاهة فعل ذلك دائما من خلال الدولة، لانه هو ايضا قد سار وراء خط الشيوعية الاوربية، وحيث ان الحال فى مصر مثله فى ايطاليا فقدبقى نموذج المتاهة بكرا. لقد تميز اليسار المصرى مثل الايطالى بمجموعات انتقاسمية عديدة ، ويبدو ان من الصعب توحيدها دون الاعتراف بمسألة الجنوب، ولكن يبدو مرة اخرى ان هذا مثل ما هو فى ايطاليا غير مرغوب فيه، ولقد تجنب الاقتصاديون السياسيون - على الاقل حتى مجئ جورباتشوف - التردد الفكرى بين تقديس ستالين ونظرية التبعية .

ومع ذلك اذا ما آمن المرء - كما حاولت انا ان اقترح انه من المعقول ان يؤمن المرء - ان ما قصده جرامشى بحياته وكتابهاته يتطلب المضى الى ما وراء الحدود التى رسمتها الشيوعية الاوربية، فرما يميل لتجاهل التذبذبات السياسية لما بعد الحرب فى هذين القطرين، والتساؤل على ارضية علمية حول الوجود المحتمل لمسألة جنوبية او مثقف تقليدى الخ .

موقف كهذا سيقود بالنسبة لمصر للتركيز على مصر العليا ، اى الاقليم المسمى بالصعيد، بسكانه الصاعدة والنوبة الذين درسوا بالاكيد من قبل الفلكلوريون والاثثورولوجيون اكثر من التاريخيين، ويستطيع المرء ان يلاحظ بلاصعوبة كبيرة الاستخدام «المفكر» لهؤلاء الناس كعمالة رخيصة وهامشية لمصر " السفلى "

او الدلتا .

ان مرحلة تأويل مصر تاريخيا «بطريق ايطالى» تجعل معالجة جرامشى للتاريخ الايطالى صحيحة بالضرورة واكثر وضوحا من نموذج المتاهة السائد . نستطيع ان نرسم اتجاه التاريخ الحديث منذ عهد اسماعيل فى ستينيات القرن الماضى حتى الان كتعاقب بين المراحل الليبرالية والشمولية ، وكما فى حالة ايطاليا تسبق المراحل الليبرالية وتتبعها مرحلة الشمولية الرئيسية، اى الفترة من ( ٥٢ - ١٩٧٠ م). وبالرغم من الاختلافات الهامة بين مصر وايطاليا فى مراحلها الشمولية ، الا انه يبدو واضحا ان القائدين ناصر وموسلىنى قد استخدموا كثيرا من الاستراتيجيات السياسية المتشابهة ، مثلا استراتيجيات قمعية-Coopta-tive تعترف على وتر التهديدات ذاتها مثل التهديدات الخارجية، وقد فعل الاثنان هذا بنفس المسيمات الشعبية لاستنهاض مجتمعاتهم، وقد غنى الاثنان عبادة الشخصية .

ان الهدف من رسم المخطوط العامة لعناصر الهيمنة كعناصر متشابهة لايعنى بالطبع تطابقها فى القطرين ، وهذا لن يكون نخبويا فقط بل سخيلا ، وبالاخرى يجب استخدام منهجية تسمح بتحديد اكثر دقة بما تستطيع مقارنة التاريخ الوطنى . تختلف مصر وايطاليا لاربع اعتبارات : ثلاث منها اكتشفت هذه الورقة انها هامة، بينما الرابعة ليست على المستوى نفسه من الهمية .

الاختلاف الاقل اهمية هو اختلاف درجة المركزية السياسية فى القطرين ، فمصر اكثر مركزة (فليس لاسوان او اسبوط حيوية نابولى، والقاهرة اكثر اهمية من روما). القاهرة مثل مكسيكو تجسد فى احبائها المتباينة وتقاليد الزواج ، ان الطريق الايطالى اقليمى لكنه مكثف فى حدود مدينة واحدة . لقد حاول كتاب كثيرون -بما فيهم مفكرو مدرسة كاملة من الماركسية- بناء تحليلاتهم على هذه الملاحظة فقط، ليبقوا على ضياعهم المطلق فى متاهتهم الخاصة ، اى نمط الانتاج الاسيرى .

هنالك ثلاثة اختلافات اخرى اقل وضوحا لكنها اكثر اهمية ، اولها وقد طرقتها سلفا : ان اليسار المصرى لم يطرح جرامشى ابدا فقد كان على الدوام شيوعيا اوربيا، لذا فقد كان الصعيد او مصر العليا محلا للازدراء اكثر منها موضوعا لدراسة المفكرين السياسيين، الثانى، وهذا ذو اهمية خاصة لبقية الورقة ، شكل سكان مصر العليا "الصعايدة" تحديا للهيمنة المفروضة عليهم بدرجة اكبر مما فى حالة ايطاليا، لقد خلق التحدى ازمة "عضوية" فى مصر الحديثة، أما النقطة الثالثة وخاصة بالاختلافات بين ناصر وموسلىنى .

دعنا نبتدى اولا من النقطة الاخيرة . كان ناصر محبوبا فى اليسار ، ففى حين ضم تحالفه عناصر متعارضة لحد ما، فقد كان مايميز حكمه سياسته فى تامين وسائل الانتاج (الصناعة والارض)، أما موسلىنى بفاشيته لم يحطم الطبقة الصناعية الايطالية وانما الحقها بالدولة، كذلك فكر فى التحالف مع طبقة الملاك، واعتبر كثيرون ان هذا نفاق من قبل القائد الذى اعلن انه مخلص للشعب . فى موت موسلىنى لم تشبه سوى نثات قليلة بينما شيع ناصر كل الشعب تقريبا كرمز لتقدم الامة الاجتماعى .



ادخل موسليني وناصر عددا هائلا من الجنوبيين للجيش والبوليس بحثا عن قواعد جديدة للسند الجماهيرى . فى حالة ايطاليا ، وبهزيمتها فى الحرب العالمية الثانية سرح الجيش والبوليس ، وفصل الكثيرون من الخدمة ، فغادر الكثيرون منهم للخارج ليشكل هؤلاء الجنود السابقون قسما من موجة الهجرة الباكرة المتجهة لاقطار الشمال مثل المانيا ، بينمابقى العدد الاساسى من الجيش والبوليس بعد موت ناصر ليظلوا فى ليبرالية السبعينيات والثمانينيات ليحتلوا مواقع استراتيجية فى بنية السلطة .

لقد اصبحت هنا الدلالة السياسية للجنوب واضحة ، فبينما لم يقد البوليس والجيش التحدى ضد الدولة باستثناء افراد قليلين سعى بالتحدى الاسلامى ، ثمة ملاحظة شائعة مفادها ان الجنوبيين واجهوا وحدهم بلاجوى هذا التحدى ، وبالتالي يجب ان ينالوا بعض التعاطف بسببه ، على اى حال فالكثير من احداث العنف قد تمت فى مصر العليا فى اماكن مثل جامعة اسبوط ، كما ان كثير من الشخصيات الاسلامية المعروفة وتابعيهم قد اتحدوا من مصر العليا ، فى ذهنى بعض الامثلة مثل الكاتب النشط "القرضاوى" الذى يعيش اليوم فى القاهرة ، لكنه ينحدر اصلا من الصعيد ، والمثال الاكثر نفوذا من القرضاوى ، والمنحدر من اصل صعيدى هو سيد قطب ، لقد مات قطب فى السجن فى عهد ناصر ليصبح شهيدا فى السنوات الاخيرة ، واليوم مجاهد اسلامى ثالث وصعيدى هو شكرى مصطفى .

يبدو ان ماحدث اثر انهيار المرحلة الناصرية وظهور الليبرالية الجديدة بقيادة السادات فى ١٩٧٠ ، هو ان مصر العليا قد عانت تمزقا اشد من باقى اجزاء القطر ، لكن مع ذلك كانت القيادة الدينية لذلك الاقليم قادرة على التقاط الفرص الناشئة من هذه الشروط غير المواتية .

احتفظت مصر العليا خلال الستينيات باشكال تنظيمها الاجتماعى التقليدية بما فيها جمعياتها الدينية الواسعة والهرطقية نوعا ما او الجماعات الصوفية ، بينما استمرت هذه الجمعيات حتى اليوم ، انضم قطاع هام من تابعيها فى السبعينيات " للحركة الاسلامية " بوعى فضفاض ، وجلى ان هذا الانهيار قد تزامن مع الانهيارات الاقتصادية والخروج الجماعى من الاقليم للقاهرة ، وضعف العلاقات التقليدية بين الشيخ وتابعيه التى المحنا لها فيما سبق .

وقد طورت الحركة الاسلامية خلال هذه الفترة استراتيجيتين ناجحتين الاولى : التغلغل فى المجتمع المدنى للشمال المصرى واشعال الصراع ضد الليبرالية من داخلها والثانية : اجبار اعضائها على عدم الانضمام للجماعات الصوفية ، وتشير الاوضاع الراهنة لبعض النجاح من الناحيتين ، لقد تقدم اختراق المجتمع المدنى بما يكفى لان يلاحظ المرء العثم فى تسم السلطة السياسية ، ومن الناحية الاخرى فرغم بقاء الجماعات الصوفية فقد اصبح ولاء عضوية الاتجاه الاسلامى لقيادته لا للصوفية .

اود ان اوضح - ليس انصرافا عن المجازات الاتجاه الاسلامى - ان نقاط الضعف فى الثقافة الليبرالية المصرية سهل العثور عليها كما كان الامر فى حالة الثقافة الليبرالية الايطالية . فى حالة مصر يستطيع ايا كان

أن يشير لتاريخ الخسائر في وجه الصهيونية واخفاق الاقتصاد المصري ، لقد أصبح اخفاق الاقتصاد المصري جد قاسي ، ولا اشير هنا فقط لمصر العليا والتي هي ابرز مظاهره ، ذلك انه في الواقع قد خلق انهيارا اخلاقيا وثقافيا عريضا . يتحدث البعض عن جيل ضائع من الشباب - وان كان هذا مبالغ فيه - فبال تأكيد أصبح الشباب في القاهرة في المدارس العلمانية والجامعات الذين كانوا اشتراكيين او ليبراليين في الخمسينيات والستينيات الاسرع اعتداء بالتبشير الاسلامي في السبعينيات والثمانينيات .

ان الحركة الاسلامية قد خلقت ، بوصفها رأس حربة لحركة توكيد ذات اقلية لم يشتد عودها بعد ، ازمة عضوية ، لكن بالرغم من ذلك لم تقهر التحالف المهيمن ولم يخفق ، على العكس تراجعت بنية السلطة العلمانية المتمركزة في القاهرة والدلتا مقدمة " درجة " من التنازل باسلمة القانون ، لكن محتفظة بصيرورة الشرعية لنفسها .

وبالمثل في الشئون الاقتصادية حيث حاولت السلطة تشجيع تدفق الاموال القادمة من السعودية في البنوك الاسلامية ، بادخال الاخيرة في النظام الاقتصادي الرسمي لتلق اسفبن بين الطبقة الوسطى العليا والطبقة الاسلامية الدنيا الراديكالية ، كذلك جذبت التعديل المدجن للاخوان المسلمين لحيز الشرعية .

كذلك خضعت الشخصية الرسمية للتعديل . فبعد اغتيال السادات ١٩٧٩ رأى خلفه ، حسنى مبارك ، محدودية توهج الشخصية <sup>(٥)</sup> . ان فاعلية تحسين الصورة الرسمية يمكن ان يحكم عليها بنجاح مبارك في الابتعاد عن جدالات عهده . القى اكتشاف عضوية السادات في محفل ماسونى سرى قبل سنوات قليلة مضت ظللا من الشك في توجه القاهرة الراهن للنموذج الطهرانى للشخصية العامة ، في الوقت نفسه أصبح مبارك قادرا على استخدام شخصيته العامة لاصابة اهداف مختلفة ، الجدير بالملاحظة ان خطابه العامة بالعامية ، بما تميزها من حديث مقرر القرآن الكلاسيكى الكاذب Pseudo - Classical .

حسنا ، ربما يقول المتخصص في الشئون المصرية كيف يقارب الطريق الايطالى المشكلات المركبة فعلا في الدراسات المصرية الحديثة وليس فقط تلك الموضوعات المحددة ؟ اؤمن انه بالنسبة لباحثين كثيرين يجب ان تتضمن هذه المسائل التالى : الاختفاء الواضح او تراجع العديد من الجماعات الصوفية التى عاشت لاکثر من الف عام بين العمال والطبقات الوسطى معا وحلول الحركة الاسلامية محلها ، اذا كان للصوفية حقيقتها المادية مثلما لها حقيقتها الروحية ابن ذهبت ؟ وما الذى حل محلها ؟ لماذا تحللت العلاقة بين الشيخ وتابعه ؟ واخيرا ، وهذا له اهميته ، كيف يمكن ان نفسر ما يمكن تسميته في "القاموس الجرامشوى" بتراجع "المثقف التقليدى" المصرى الاول ، اى شيخ الازهر ؟

يقود منطق فكر جرامشى هنا لوضع افكاره حول الفورية على راس نظريته حول المسألة الجنوبية ، انها الفورية التى تظهر لتتكى على وترتبط كل هذه المسائل <sup>(٦)</sup> . لقد كفت العلاقة بين الشيخ وتابعه عن ان تكون في عالم قلى فيه الايديولوجيا الفورية الحاكمة ان تتوقف طريقة الحياة هذه ، اثبتت اجتثاث-Up

rooting العمل والعامل للحكام قيمته كاداة للضبط الاجتماعى، وهو ما يستخدم اليوم فى مصر . بالرغم من ان الفردية قد حطمت سياسات التمييز الاقليمى القديمة الا ان استخدامها قد انتج لدرجة ما الجماهير والحركة الجماهيرية ، فى حالة مصر وعندما بدأ يحدث هذا رأى فيه قادة الصعيد الدينية فرصتهم السانحة ، لقد خلقوا ازمة سياسية باقتراعهم اشكال جديدة لتنظيم الجماهير سياسيا ، مايسميه الباحثون اليوم الاحياء الاسلامى، اشكال اصبحت ممكنة بسبب التغييرات فى تقسيم العمل الرامى للهيمنة على قوة عمل وطنية اكبر ، ريفية وحضرية معا . تدرك الولايات المتحدة جدية هذه الازمة وتدفع سنويا ثلاثة بلايين دولار للحفاظ على كتلة التوجه العلمانى فى السلطة .

والان دعنا نختم مع بعض التعليقات عن المثقف التقليدى فى مصر فى عهد الفردية ، لكن لنضع اولاً خلفية بسيطة : الازهر فى مصر هو نظير طاقم الفاتيكان والكنيسة الكاثولوكية فى ايطاليا ، وهو اقدم جامعات العالم وقد تأسس سنة ١٩٦٩ وهو اشهر مركز توجيه للعالم الاسلامى السننى ومركز وطنى داخل مصر فى نفس الوقت ، يشبه شيخ الأزهر البابا ، لكن الاختلافات مهمة ايضا فشيخ الازهر لم يدر اى شئ مشابه لمباحزات الأخيرة Lateran Accords، وبالتالي لم يملك مركزا مستقلا مثل الفاتيكان ولا القدرة على ادارة علاقات خارجية .

بالرغم من ان شخصيات الازهر البارزة تتلقى روايتها من الحكومة مايزال الرجل القائد، اى شيخ الازهر ، شخصا ذو سلطة كبيرة ، انه ليس رئيس جامعة فقط مثل رئيس جامعة القاهرة فهو ذو سلطة مستقلة مبنية على اساس المجتمع الدينى، ان سلطة الدين الناهضة واثر الفردية يقودان فى وجهة نظر هذه الدراسة لتراجع شيخ الازهر كمثقف تقليدى .

دعنا نختم بمسح هذا التراجع ، حتى انهيار عهد ناصر كان الدين محلا للهجوم ، لقد اظهر محمود شلتوت احد شيوخ الازهر الذين يمثلون الوظيفة الكلاسيكية للمثقف التقليدى اهتماما بالاسلام والاشتراكية، بينما كان شيخا اخر هو عبد الحليم محمود صوفيا. وعندما واجه النظام تحدى الاتجاه الاسلامى بعد العهد الليبرالى الجديد فى السبعينيات كان الشيخ عبد الحليم قادرا على نزع صوفيته ليؤسس بعض عناصر التشدد، وعندما اخذ النظام ببعض التنازلات فى اتجاه اسلمة القوانين وقف الشيخ عبد الحليم وقفته الشهيرة كمهندس لها. والتي اضاف لها قبولا اسلاميا لكاتب ديفيد .

الان وحيث يطمح كبار العلماء للظهور كقضاة على السياسات المحلية بدأ عدد منهم يتبرأ من اسلافه القريبين ، ذلك الجيل الذى اجبر ليكون مثقفين تقليديين يدعمون الليبرالية العلمانية المهيمنة انذاك ، لقد بدأ تعريف كبار العلماء كمثقفين تقليديين ينهار . بدأ بعضهم يساند الحزبى فى دعوتها لتسليم كبار الموظفين الدينيين السلطة. لنخلص مع النتيجة التى وصلنا لها فيما سبق ، انه حيث رأى فيبهر الدين كقوة تشغل مجالها الخاص وراء ماركس كاحد بقايا الماضى ، مع جرامشى فقط تظهر خطة للتحليل تدمج الدين بالسياسة



بطريقة تاريخية عينية.<sup>(٧)</sup> ان تصنيفات جرامشى يمكن ان تساعد الباحثين فى مصر الحديثة باكثر من طريقة ، انها يمكن ان تقدم منهج تحليل مثلما تقدم لغة تواصل لمعرفة غير تقليدية لجمهور اوسع ، فدراسة مصر تعزز الدراسات الايطالية ، انها تقدم تابلوه تحدى الجنوب الذى حلم به جرامشى ويأس موسلينى من اصلاحه .

## الهوامش

١- اود ان اشكر الدكتورة اميرة سنبل من جامعة جورج تاون لتعليقاتها على المخطوطة الاولى لهذه الورقة .

2- Antonio Gramsci, Selections from the Prison Note-book, edited by Quintin Hoare and Geoffrey Nowel-Smith (London Lawrence & Wishart, 1977) pp.14-15; Leonardo Salamini, The Sociology of Political Praxis An Introduction to Gramsci's theory (London RKP, 1981) p. 109-

مثال من الاعلام

Stuart Ewen, Captains of Consciousness - Advertising and the Social Roots of consumer Culture (London, Macmillan, 1977) Harold Entwistle, Antonio Gramsci - Conservative Schooling for Radical Politics (London RKP 1979)

ولآخر النقاشات حول الفردية :

Allain Lipietz, Mirages and Miracles- The Crisis of Global Fordism (London: Verso 1987) conclusion.

٣- احد الاعمال الموسعة حول جرامشى والدين هو كتاب

Hugues Portelli, Gramsci et La Question Religieuse (Paris 1974).

4- Gerald Brenan, The Spanish La byrinth (London: Cambridge University Press, 1943) ;

اعمال تؤسس للربط بين ايطاليا ومصر تضم

†Xiao-rong Gu, Resource, Choice and Power

دراسة فى التغير الاجتماعى والتحول الايديولوجى لألمانيا ، ايطاليا ومصر (جامعة قبل ، دكتوراه ١٩٨٨

، شعبة التاريخ).

Maridi Nahas, "Hegemonic Constraints and State Autonomy"

تحليل مقارن للتطورات في القرن التاسع عشر في مصر، اسبانيا وإيطاليا UCLA, PHP-1985  
"تحو المنهج التاريخي المقارن لدراسة تاريخ مصر"، طبعة أحمد عليّة الله تاريخ مصر بين المنهج العلمي  
والسيرة الحزبية (القاهرة ١٩٨٧) صفحات ٨٧-٩٣. تظهر دائما فكرة مصر كمتوسطية في الثقافة المصرية  
لكن ليس كما مقترح هنا "كطريق إيطالي"، اعنى كمقارنة مع سلسلة من الاقطار غير المتوسطية مثل  
المكسيك والهند، بول جرمان

٥- الاجتثاث من الجذور uprootedness فجدّه في أعمال انور السادات، البحث عن الذات، نيويورك

Harpre & Row (1977)

او ملك زعلوك في

Class Power and Foreign Capital in Egypt (London Zed 1987)

والذي يشرح الارتباطات الاقتصادية للطبقة الجديدة. وللتحول من اسفل انظر

Kristin Koptiuch "A Poetics of Petty Commodity Production, Traditional Egyptian Craftsmen in the postmodern Market (University of Texas at Austin, PHD. 1989)

٧- محمود شلتوت «الاشتراكية والاسلام»

Islam in Transition Muslim Perspectives (New York: Oxford University, 1982);

المعالجة الوحيدة الباقية للشيخ عبد الحليم محمود و بلغة غريبة هي رسالة الدكتوراة غير المنشورة.

Ibrahim Abu-Rabi in Islam and the search for social order in Modern Egypt - An intellectual Biography of shaikh Abd Al-Halim Mahmoud (Temple University) P. H. D. 1987, Dep. of Religion)

## المشروعية والتوترات الثقافية الدولة ، المجتمع والثقافة في الجزائر

قتهيد : انبنى هذا العرض في تاريخ تفكير ، حاول تكوين شبكة علاقات الدولة بالثقافة والانتلجانسيا والاقمطة الايديولوجية لها \* ، كلعظة اولى ، يمكن القول انها تعنى ما قبل احداث اكتوبر ١٩٨٨ ، اساسا تلك الانتفاضة التي تبدو كسرا دالا في تفصل الدولة بالمجتمع ، وتصدعا في ايديولوجيا المشروعية ، وظهور اسئلة جديدة ، هي اللعظة الثانية ، التي كتبت ، كملحق ، خصيصا لهذا الملتقى ، وهي تعنى ضرورة متابعة الاشكاليات التي صاغها القسم الاول ، وشروط ربطها مع اسئلة الثمانينيات ، ومعاينة مسارات وتظاهرات ثقافية ، وجذورها السسيولوجية - السياسية ، في واقع جزائري متحول ، يبقى في التحليل الاخير بنية مرجعية وتاريخية لهذه المقاربة ، وموضع احوالها.

### ١ - مفاهرات ومنتوجات " الثقافة الوطنية "

لاريب ان الظاهرة الاكثر بروزا في التاريخ والواقع المجتمعي القريب والآن لبلدان المغرب المعاصر ، هي طموح وحماس واندفاع الحركات الوطنية والقومية لتأسيس او اعادة انشاء دول حديثة ، شكلت وتشكل حجر اساس البناء الوطني ، ومسار تكوين الامة العصرية ، فذلك المشروع السياسي البديل والمناهض للمؤسسة

---

\* نعيد هنا الى لحظة أخرى للتحليل والتفكير في: عمار بلحسن. انتلجانسيا ام مثقفون في الجزائر؟ دار الحداثة بيروت ١٩٨٦



الاستعمارية ونظامها ، ظهر وكأنه دولة مضادة، تجسد عملية نهوض الامة واعادة بنيتها بطريقة وكيفية جديدة اكثر مما هو مجتمع جديد يحمل علاقات اجتماعية وسياسية مختلفة وعصرية.

فاحياء وتعينة الهوية الجماعية والثقافية ، واعادة تنشيط وتوحيد عناصرها وبقاياها ، وتحديث مقومات الشخصية الوطنية ، ارتبط ويرتبط -فى اجل لحظاته- ببناء الكيان السياسى للامة ومأسسته وفق منظومات ونظم واستراتيجيات مناهضة للممارسة والايديولوجيا الكولونيالية، التى تعاونت وتضافرت تطبيقاتها ورؤاها على تدمير بنيانه وانكار وجوده. ورغم كون الدولة كيان سياسى منفعى وادائى يجد جذوره ومراجعته فى جدلية المصالح المادية ، الا ان الدولة فى المغرب المعاصر ، والجزائر خصوصا ، تظهر وكأنها الاطار العام الثقافى والمجتمعى الضرورى لاتبعاث الامة ، كتحقيق للهوية الوطنية ، واستمرارية تاريخية تتخطى الحادث الاستعمارى ، وتبنى مشروعيتها على انتقاض الولاءات الاجتماعية الماضية والموروثة ، والهياكل والمؤسسات الاستعمارية ، وتمركز السلطة ، وتجعل من المؤسسة السياسية الوطنية ، المظهر الاكثر تعبير ودلالة عن وجود الشعب عبر التاريخ وداخل جوق الامم العصرية ، بل ان الدولة تتدخل بطريقة جذرية لصياغة ، ان لم نقل لخلق مجتمع ، يفرض عليه تحدى العصور الحديثة والازمنة العلمية والتكنولوجية، و وضع مشروع تحديثى وتوحيدي لتجاوز الارث الاستعمارى المدمر كتجربة تخليف وتأخير مأساوية ، والتاخر التاريخى كتعبير عن تفاوت النمو ولا تكافؤه على الصعيد العالمى نتيجة تقسيم العمل الدولى وعالمية النظام الرأسمالى.

حقيقة ، ان كل نظرة سبوسياسية لواقع المجتمع الجزائرى الحالى ، تلاحظ موضوعيا حضور الدولة واثباتها ككيان سياسى ، رغم التحولات والتغيرات التى يشهدها النظام السياسى. فالدولة الموجودة تمثل اطارا سياسيا ملزما مرجعيا للوجود السياسى للشعب ، لا يمكن التخلّى عنه ، أو اعادة النظر فى مشروعيته ، او انكار وطمس معاله ، او التفاضى عن مشروعه التحديثى الموحد الذى يتجسد فى برامج تنمية طموحة ، فى رعى النخبة الحاكمة والشعب يتطابق وجود الدولة الجزائرية مع استقلال وحرية الامة والشعب<sup>(١)</sup>.

تاريخيا ، ليس هناك اى شك ، فى ان الدولة الجزائرية قد وجدت ، فاعلم مؤرخى وايديولوجى الدولة الوطنية فى الجزائر بجهدون انفسهم وتحليلاتهم - ولو فى نزعة ايديولوجية مناهضة ومضادة للمدرسة التاريخية الاستعمارية- فى اظهار مؤسسة سياسية ما قبل كولونيالية ، كانت تملك مشروعيتها الدينية ضمن الامبراطورية والخلافة الاسلامية العثمانية ، كرمز لاستمرار الدولة والامة الاسلامية ، وجهازها لحماية " دار الاسلام " ، ويحاولون بمقاربات جدالية دحض حجج التاريخ والاثريولوجيا الكولونيالية ، ببسط وعرض الشخصية الدولية لجزائر ما قبل ١٨٣٠ ، والعمق المجتمعى لها ، اقتصادا زراعيا ومزدحما ، وتنظيمات قبلية تابعة او مستقلة عن المركز السياسى العثمانى ، ولكنها متضامنة وموحدة ضد الاخطار الخارجية ، علاقات سياسية ودبلوماسية واعتراف دولى، وقوة بحرية وعسكرية فى حوض البحر المتوسط ، بل ويؤكدون ان عمق الحقل التاريخى والسياسى يجد منابعه الاولى فى التاريخ السحيق ، اين ارتبط الدفاع عن الوطن والارض

بالحرية في العصور ما قبل الاسلامية يوم وضع القائد البربري الامازيغي " ماسينبا " اللبنة الاولى الجيوسياسية للممالك النوميديّة كإطار سياسي ومؤسّساتي لشعب نوميديا القديم وهويته وشخصيته (٢).

لكن ، لأمندوحة ، ورغم نبل مشروع تصفية الاستعمار من التاريخ ، من الاعتراف بأن شكل ومضمون هذه الأطر السياسية ، وهياكلها الادارية، ونظم الحكم والسلطة كانت تعاني من تآكل وتحلل وانحدار الجو الحضاري العربي - الاسلامي ، وانعطاط " انسان ما بعد الامبراطورية الموحدة " ، وطفيلية الدولة التركية في علاقاتها مع المجتمع الاهلي والداخلي ، وكيفيات سيطرتها " الأسبوية " على المجموعات الاجتماعية والقبلية ، وإغاط اقتطاعها واستنزافها للفائض الاقتصادي ، وكبحها للعلاقات الاقتصادية الحرفية والزراعية ، وتسويدها لارثوذكسيات دينية تقليدية وعتيقة كان الموروث الثقافي العربي الاسلامي المتكلس والمحفوظ عداؤها الوحيد ، في انقطاع عن العصور والازمنة الحديثة وتقلباتها السياسية ووثباتها العلمية والصناعية والتكنولوجية.

ان كثيرا من الخطابات التاريخية التي تطمح للرد على دعاوى التاريخ الاستعماري ، وهي محقة في ذلك ، تلاحظ بموضوعية واسف وصدق وجود " تغلف ما قبل كولونيالي " و"تاخر تاريخي " في البنيات المجتمعية القديمة ، وقدامة أعتاقة في العلاقات الانتاجية والاقتصادية، وركود نسبي في القوى الاقتصادية والانتاجية، وتجمد في مسيرة الانسان الجزائري وثقافته ، التي توقفت في بني ذهنية عتيقة ، ستمق وتضخم انغزالها وانقطاعها التجربة الاستعمارية الفرنسية الاستيطانية .

نقول هنا ونحن بعبيدين عن اطروحة الاثروبولوجيا الكولونيالية التي ترى في المجتمعات الاسلامية ، ومنها الجزائر مركب جينات وراثية مزمنة من الفوضى والركود والتأخر ، لتبرير العدوان الاستعماري وتحميس العملية الاستعمارية وإيجاد مشروعية لقيطة لتحديث وعصرنة وتقدمين مزعوم.

في وعينا مفهوم " التاخر التاريخي " للمفكر المغربي عبد الله العروي ، وافكار الجزائري مصطفى الاشرف (٣).

ويدون الدخول في مناقشات تاريخية ، ليس هنا مقامها ، حول نوعية ونمطية الدولة الجزائرية ، حداتها او تقليديتها ، يجب التاكيد هنا ، ان الانفراس العنيف للمؤسسة والنظام الاستعماري ، ونوع احتلالها الاستيطاني ، وحماستها الايديولوجي الادماجي والاندماجي وشراسة التهديم المنسق الذي مارسه على الهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية من بداية الاحتلال حتى الحرب العالمية الثانية ( ١٨٣٠ - ١٩٤٥ ) الى ظهور بنية مجتمعية جديدة ، قوى وعلاقات وثقافات ، ستفرز مشروعا ايديولوجيا وسياسيا عصريا عبر الحركة الوطنية ، ثم الثورة التحريرية سنة ١٩٤٥ ، شكل الرد والبديل العنيف والعصري للمشروع الاستعماري الوهمي ، والذي سيؤدي في الستينات ( ١٩٦٢ ) الى تأسيس الدولة الوطنية الجزائرية.

## (٢)

تملك الدولة مشروعيتها ، التي لا تتعارض مع المشروع القومى العربى ، وتنتمى اليه كإطار ثقافى وتاريخى ، ولكنها نتاج تجربة مختلفة عن الدولة القطرية فى المشرق العربى، فإذا كان هذا الأخير ، يمتاز بوجود ايدىولوجية قومية ، هى اقرب للدعوة الدينية السياسية وهيمنتها -رغم انتكاساتها الحالية - تنظر الى الدول المشرقية ككيانات قطرية ناتجة عن الاستعمار ومشتقاته، من تقسيم وبلقنة وتشتيت ، وتحلم بدولة عربية واحدة على انقاض واقع ولاءات المجتمع التقليدية والعصبية والطائفية .... فان التجربة التاريخية الوطنية فى المغرب المعاصر والجزائر تشير الى نجاح المشروع الوطنى ، وثبات مسار تكوين الدولة - الامة ، وتوافر اجماع شعبى على مشروعيتها التاريخية والآتية ، فكل النخب الوطنية تتبنى الدولة وتعتبرها مؤسسة مركزية ومرجعية للالتقاء السياسى ، وهيكل واقعا وملموسا للبناء الوطنى، ورمزا ايدىولوجيا للهوية التاريخية والثقافية ، لاسيما وان هذه النخب السياسية الوطنية قد تغلبت عبر ماضيها النضالى على التيار الاسلامى ، نصير القومية الدينية والامة الاسلامية ، واجبرته او دمجته ، وكيفته مع اتجاهات مخطط التوحيد والتحديث ، واستطاعت ان تهمش التيارات الليبرالية والاشتراكية الراديكالية ، بنشر رؤيتها للنظام الليبرالى كوجه لامع وخداع للنظام الرأسمالى والاستعمارى ، اى مضاد لطموح الشعب وعطشه للعدالة الاجتماعية ، وتركبها على اورية الاشتراكية والماركسية كمنتج ايدىولوجى مناقض للهوية الدينية والثقافية ومقومات الروحية الاسلامية ، هذا اضافة لغياب التيار الوحى القومى من الساحة السياسية المغربية، وتأثير انتكاساته ولا واقعيته فى وعى النخبة سلبيا.

هكذا استغلت النخبة السياسية الوطنية كل الابعاد والرموز الثقافية والمؤسسية ، واستعملتها - كما يلاحظ هذا - فى توظيف وحدانية المذهب العقائدى والدينى والتراث الثقافى والتضامن العربى والمسألة الاجتماعية - لفائدة مشروعها السياسى ، وكأن بناء الدولة الوطنية يمثل فى حد ذاته بناء الامة أو بعثها، فاصبح البناء الوطنى محك ورهان النخبة ، وظهرت الدولة كمحرك مركزى لعمليات الادماج الوطنى والتوحيد والتنمية والتحديث. واكتسبت بذلك مشروعية تاريخية ونيوية، نظرا لمفعولها وتأثيرها التطبيقى والمبدئى، وقدراتها الاقتصادية والادارية والتفهيرية ، بما يعوض هشاشة وتضعف المجتمع التقليدى المدنى (كبارث استعمارى) يجابه تحدى العصر العلمى والتكنولوجيا بموديل تحديثى ، يجعل من الدولة بديلا واداة عظمى فى عملية التغيير الاجتماعى وتلبية حاجات المواطنين من صحة وتعليم وشغل وعدالة ورفاه . الدولة فى الجزائر تجمع كثيرا من خصال وخصائص " دولة العناية الالهية " (٤).

وارتباط التنمية بالدولة فى وعى وممارسة النخبة الحاكمة والفئات الاجتماعية والسكان، وقبول الدولة بهذا الرهان على مشروعيتها، ادى الى الحاق المجتمع بالمؤسسة السياسية، لدرجة ان عشرينى التنمية ومخططاتها من بداية الاستقلال الى الثمانينات ، بما صاحبها من اتميمات وانشاء قطاع عام اقتصادى وصناعى،



واصلاح زراعى ، وتوسيع البنيات التحتية الاقتصادية، وتحويل العلاقات الاجتماعية ، وتعميم ودقراطية التعليم والتكوين، وتفجير بنيتة التخيرية والقشرية ، وتسريع وتكثيف الحراك والصمود الاجتماعى ، ونشر تصورات ثقافية عمومية محدثية وتغييرية ، وتدخل مكثف فى الميدان والصناعة الثقافية وتعبئة الاطارات، وتمتين العمل العلمى والتقنى والاقتصادى ، وتوحيد الممارسة السياسية والثقافية ... مثلت - بمنظور على الاجتماع السياسى - ذوبان المجتمع فى الدولة ، وهبسة المجتمع السياسى على المجتمع المدنى ، وتعاطف البعد السياسى الارادى على صعيد الممارسة السياسية والحركات الثقافية والفكرية.

وبرغم القلاقل والتحوللات التى يعانى منها النظام السياسى ، بين الآونة والاخرى كشمير عن قلمل المجتمع واستجاباته على مشروع الدولة التوحيدى والتحديثى ، التى تظهر خصوصا فى التكاليف الاجتماعية للتصنيع السريع والعالى التكنولوجيا ، وتسرية الاختلاقات الاثنية والثقافية واللفوية بقرارات فوقية ، وبقرطة الحياة المدنية وتهميش كل ما يعبر عن التنوعات والاختلاقات الاجتماعية ، واهراز كل ماهر جماعى ووطنى وموحد واجماعى .... وبرغم تحوللات المؤسسة السياسية ونظامها وخطاباتها ، يهتئ مسار سيطرة الدولة على المجتمع مسارا مسيطرا ومركزيا للدرجة ان هناك دولة للمجتمع ومأسسته.

### ( ٣ )

لامناص اذن ، لفهم ديناميكية التغيرات الاجتماعية والثقافية فى الجزائر المعاصرة دراسة وتحليل وتفهم ارتباطات وقفصلات مشروع وحركة الدولة بالمجتمع ... الذى يبدو ضعيفا وهشا قبالة نزعة بمقوية سياسية تهدف ، ليس فقط لصباغته من جديد ، بل لانتاجه وخلقه وفق منظور وتوجيه جديد يتمشى واستراتيجية النخب الوطنية الحاكمة.

هل تكون الدولة فى الجزائر اشبه بكتلة ايدولوجية شمولية وكلية تقوم بتسييس دولة المجتمع كشرط لتحديثه وعصرنته ؟ ام انها دولة وطنية ذات سلطة طاغية تقوم باخضاع المجتمع وتحقيق تبعيته لنخبة محدثة؟ ام انها بنية سياسية ذات مشروعية وايدولوجية شعبية وعصرية تجد مراجعها فى المضمون الشعبى للشورة التحريرية المسلحة وآفاقها ؟ ام انها دولة " بونايرتية مقلوبة " بحيث تعمل الفئات البورجوازية الصغيرة التى قادت الحركة والشورة الوطنية على تلبية حاجات ، والدفاع عن مصالح الفئات الشعبية من عمال وفلاحين وكادحين كانوا قوى الحركة والنضال التحريرى ايام الاستعمار ؟

هل الدولة الجزائرية رأسمالية دولة على انتقاض تفتت مجموعات اجتماعية عانت من التفجير والتهميش خلال الاستعمار ، كما هو الحال بالنسبة للبورجوازية الجزائرية التى اقصبت من مجالا الاستثمار الاقتصادية الاساسية ، وضيق مبادراتها ونشاطاتها نتيجة سيطرة رأس المال الكولونىالى ، فلم تستطع صباغة مشروع مجتمعى وطنى قوى امام حركة وطنية وثورة مسلحة جزائرية، امتازت بمشاركة كبيرة للفئات والمجموعات

الفلاحية والحرفية والشغيلة فى تحديد اختياراتها وتوجهاتها .... فاصبحت الدولة عاملا واداة لها لتحقيق التراكم الاقتصادى وتسيير عملية الانتاج والدورة الاقتصادية ، التى يشكل الربح والصناعة البترولية وسيلة تمويل اساسية لها ، خصوصا فى ميدان الاستثمارات والتجهيزات القاعدية والانتاجية ؟

ربما ، تجمع الدولة الوطنية فى الجزائر خصائص هذه الانماط السياسية ، التى تطرح على السسيولوجيا السياسية اسئلة تتعلق بمهمة صياغة وانتاج مفاهيم ومقولات اجرائية ، وكيفية ، مقارنة المعطيات الامبريقية تنجز مسافاتها النقدية والعلمية بعيدا عن التخطيطة ، وقريبا من التفكير المفاهيمى الذى تغذيه بقطة استمولوجية وايدولوجية ، وصبر علمى ومجاهدة منهجية.

تظهر السلطة فى الجزائر ككتلة تاريخية وطنية ، ورثت وتابعت مبادئ التنظيم الايدولوجى الذى صاغته واتقنته الحركة الوطنية والثورة الجزائرية : خط " وطنى " ذو محتوى ونزعة فلاحية وشعبية عفوية ، قوى الشعب هو القوة المهيمنة للتاريخ وتقدس حركته وممارساته وماضيه ، وتهتدى بترائه النضالى والثورى فى منظور راديكالى ووطنى ، بدون اى نظرة تحليلية للاختلافات والتناقضات الاجتماعية ، لتحقيق نوع من الكتلة الايدولوجية المنسجمة<sup>(٥)</sup>.

يتحدد الحكم والنظام السياسى على اساس ان المجموعات الحاكمة هى مجموعة اونغية وطنية ، تنحدر من قيادات الثورة المسلحة وجبهة جيش التحرير الوطنى ، عسكريين ومدنيين احترفوا النضال الثورى الوطنى خلال الاستعمار ، وارتبطوا من ناحية اصولهم الاجتماعية بفئات البرجوازية الصغيرة المدنية الحضرية التى انت من التفكير والتكديع والتفكيك الاجتماعى ، فالتحقت بالارياف وتبنت تراث " الوطنية الريفية " وصهرته فى " وطنية حضرية " تكونت بمزيج ايدولوجى متنوع : وطنية موحدة ، نزعة اسلامية يعقوبية وتدين تكتيكى ورؤية سياسية صحيحة ، فقر ، وبقايا اشتراكية او ماركسية اقتصادية موروثه عن نشأتها فى احضان الحركة العمالية الفرنسية الباريسية فى العشرينيات<sup>(٦)</sup>.

تعتمد هذه المجموعة القائدة على مجموعة " التكنوقراطية الاقتصادية " وهى مجموعة تعرف وتملك معارف ، وطرق تسيير ، وتخطيط وتنظيم المؤسسات العمومية والقطاعات الاقتصادية ودواليب جهاز الدولة والادارة . قسم منها ورثته الجزائر عن الدولة الكولونىالية ، وهو من البرجوازية الصغيرة الحضرية ، والفئات الوسطى الفرنسية التى تلقت تعليما وتكونا فى المدرسة والادارة ، وقسم آخر كونته الجامعات والمعاهد التكنولوجية بعد الاستقلال ، ولكن قمة هذه المجموعات التكنوقراطية يتشكل من نتائج الحراك الاجتماعى الاقوى بين المجموعة السياسية الحاكمة والجيش ، الذى يغذى الوظائف العليا فى القطاع الاقتصادى ، والسياسى والنقابى والادارى . تربط هذه المجموعات التكنوقراطية الاقتصادية والادارية والسياسية علاقات موالاة وتبعية لمركز السلطة الوطنية او " جبل ثورة نوفمبر " كما يسمى فى الجزائر ، هذا الجيل الذى يستمد مشروعته من قيادته للثورة المسلحة ويرى الدولة ، تجسيدا مؤسسا للامة ، واداة ممتازة لانتاج وقولبة المجتمع

بايديولوجية براغماتية مادية واقتصادية ، ويتوجس حذرا من التعددية الليبرالية ، ويجنح نحو الفئات الفلاحية لتلبية طلباتها وحاجاتها ، جزاء لمشاركتها الفعالة في الثورة المسلحة ، ويدعو البرجوازية الجزائرية بسياسة اقتصادية تسمح بوجود الملكية الفردية الصناعية والحرفية للمشاركة في التنمية الاقتصادية ، ويمنعها عن طريق احتكار التجارة الخارجية من التشكيل كبرجوازية كامبرادورية وسيطة بين السوق الوطنية ورأس المال العالمي وشركاته ، ويقصدها من الممارسة السياسية ليضع خطا بين " الثروة والثورة " لثلا تطمح لاعادة النظر في اختيارات التنمية الوطنية المستقلة والموجهة.

وتجري عملية ادارة دفة الحكم وتنظيم قواعد اللعبة السياسية ، اى علاقات القوة والسيطرة والتوجيه واصدار القرارات بين المجموعات الحاكمة والمجموعات الاجتماعية الاخرى ، بناظم ايديولوجى هو المبدأ " الوطنى الثورى " كمبدأ ثابت سياسيا وايديولوجيا ، كوسيلة لتأميم الصراعات الاجتماعية ، والاعتماد على التضامن والوحدة الوطنية واساليب الحوار والتشاور والتفاوض . اما التعارضات بين الفئات الاجتماعية ، فان الدولة هى التى تنظمها فى قنوات ومنظمات ممثلة تبعا للمصالح والمكانة المهنية - الاجتماعية ، تسمح ليس بممارسة سياسية مستقلة عن السلطة ، وانما بمشاركة سياسية مراقبة ومؤطرة . ان هامشية ولا مشروعية الحركات والممارسات السياسية داخل المجتمع المدنى الجزائرى ، تعنى ان الحقوق الاجتماعية والجماعية والحريات الفردية كما تعرفها المجتمعات الليبرالية ، تمارس وتطبق فى اطار تعبئة سياسية منسجمة مع مصالح الدولة واختياراتها ، لربط " القمة بالقاعدة " ، ومراجعة الوسائل والغايات ، ونقد الاخطاء ، وتوظيف النخب وتعبئة الجماهير.

حتى الان ، تظهر الدولة فى الجزائر ككتلة ايديولوجية متحورة حول الوطنية كايديولوجيا وسلاح سياسى ناجع وفعال ، ذلك ان الوطنية ورموزها وقيمتها وقوة جماعيتها ، تمثل المحور الرئيس للمجتمع الجزائرى ووسيلة ادماجه وتوحيده الممتازة . وستبنى النخب الوطنية الحاكمة قيم الشعب والمجتمع العميقة ... لتوظيفها وجعلها قيم عليا لأمة ، تجسد الدولة والسلطة هويتها . ورغم ان الوطنية تجيب على حاجات ايديولوجية مختلفة ، من حاجة مختلف المجموعات الاجتماعية لتعريف نفسها ، الى تأكيد الطابع العربى الاسلامى للشخصية الوطنية، الى النضال ضد الاستعمار الجديد ، الى ضرورة الوطنية لبناء الدولة ، فانها تبقى مكان اساسى او مشترك ، وملتقى مختلف التيارات الايديولوجية والسياسية التى تعبر المجتمع الجزائرى.

ان الانسجام الدولوى ، الضرورى لكل مشروع توحيد وادماج وطنى ، يجب ان يرمز الى الانسجام الوطنى، كما ان المثل التاريخية للتضامن الوطنى والاجماع الشعبى تضمن قواعد اللعبة السياسية وتنظمها ، وتجعلها بعيدة عن المجابهات والصراعات الاجتماعية الطبقية.... او على الاقل تتغاضى عن الاستقطابات والتفريقات الاجتماعية الموجودة داخل الشعب والامة.



ولكن جذرية الدولة الجزائرية ونجاحها في توحيد المجتمع وتاميم كل سيرورة تشريك وتصليب السلطة ومركزتها ومأسستها على القيم الوطنية ..... لاتعنى ابدا عدم وجود توترات تواجه الدولة في علاقاتها مع المجتمع الذي انتجته وتبدو ضحية لنجاحها ، فالدولة التي تنشر ايدولوجية تجعل منها دولة العناية الالهية في وعى المواطنين ستتعب كثيرا في تبرير مشروعيتها التوحيدية والتحديثية تحت ضغط التكاليف الاجتماعية للتحديث ، والمجابهات الثقافية الناجمة عنه ، وتبرز الفئات التكنوقراطية ، وتكلس الاجيال السياسية ، وعدم تجدها ، وتناقض او نفاذ تأثير الخطاب الايدولوجي الوطني في المجتمع . فهل تتحول دولة المجتمع الجزائري الى تفريد الدولة وجعلها ذات مضمون اجتماعي وطبقي معبر عن مصالح اجتماعية معينة ؟ لارب ان الوقت حان للمرور من الامة الى المجتمع ، وبناء علاقات اجتماعية جديدة ، بين المؤسسة السياسية والمجتمع المدني ، قوى اجتماعية، ثقافات وايدولوجيات.

#### (٤)

يتطلب بناء المجموعة الوطنية نقد التراث والتطلع للمستقبل . من هنا الروابط بين الثقافة والايدولوجيات في الدول والامم الجديدة او الحديثة الاستقلال ، فكثيرا ماتصبح الايدولوجيا نسقا ثقافيا . في منظور الايدولوجيا الجزائرية ، تظهر الثقافة وهي منتج مجتمعي اساسا ، مشروعا سياسيا موحدا ، هو الثقافة الوطنية كعصيلة او محصلة التراثات الوطنية وموديلات التحديث واختياراتها ، كيف تصيغ دولة ما هويتها الثقافية ؟ كيف يهضم مشروع " ثقافة وطنية " عناصر متنوعة ؟ هل هناك ثقافة تنمية ؟ مامضمونها كما تحدد في الخطاب السياسي للنخب الحاكمة؟ ما هي آليات التحفيز والتوجيه والتدخل التي تقوم بها الدولة لاتنتاج الخبرات الثقافية ، وتحديد طبيعتها واهميتها للاجابة على طلبات وحاجات المجتمع ؟ ما هي المصاعب والحواجز والمعوقات التي تعترض الدولة لعجن عناصر ثقافة موحدة وطنية مستلهمة من عوالم تريد الجزائر اللحاق بها او تعلن انها منقطعة عنها ؟

ليس في مقدور هذه المداخلة تقديم اجابات على مجمل هذه الاسئلة ، ولا تقديم تعريف جديد للثقافة ، يضخم المخزون المفهومي والدلالي للمصطلح ، ما يهمنا هو تحديد بعض مبادئ الرؤية الصادرة عن الدولة بشأن الثقافة او الثقافات الموجودة خارجها ، وادراك الاطر المرجعية لها .

رغم ظرفية وآنية وتأخر اهتمام الدولة بالثقافة ، واقتصار رؤيتها للموضوع الثقافي على التعليم والتكوين الا ان ايدولوجيتها التي تبدو كنسق ثقافي ، تحمل تصورا للعالم مذاعا وعموميا ، يشير الى سياسة ثقافية وتشبيفية موضوعة وهادفة لفصلة وادماج الطلب الاجتماعي على الثقافة ضمن مخطط التنمية والتحديث والتوحيد.

يقول فرانتز فانون ، بشأن ارتباط تأسيس ثقافة بوجود الامة والدولة الوطنية :

" ان الثقافة هي أولا وقبل كل شيء تعبير عن امة ، عن مفضلات هذه الامة ، ومحرماتها ونماذجها ( ..... ) هي محصلة التوترات الداخلية والخارجية في المجتمع برمته وفي مختلف طبقات هذا المجتمع . فما دام الوضع الاستعماري قائما ، فان الثقافة تنضب وتحتضر لانها تكون محرومة من ركيزتها الامة والدولة ، وعلى ذلك فان التحرير الوطني او القومي او اتبعات الدولة هو شرط وجود الثقافة " (٦).

حقيقة سيكون اتبعات الدولة - الامة في الجزائر- شرطا اساسيا لمشروع ثقافة وطنية معبرة عن الشخصية الجزائرية وخصوصيتها ، كنفى للثقافة الكولونيالية ، التي ظهرت ممارستها كعملية " اثنوسيديه " مدمرة ، ذلك ان الرابطة الكولونيالية اقصدت كل ماهو جزائري عربى او بربرى الى خارج اللعبة وانكرت هويته او حاولت تأسيس معارضة بين العناصر المكونة للهوية ، وسحبت من ممثلى الاستمرارية التاريخية الجزائرية كل امكانية للتعبير المستقل الخارج عن اوهام الايديولوجيا الكولونيالية والانتصارية . وردا ودحضا وتكسيرا لهذا الغل او القيد الذى لاينفع فيه اى اصلاح او تحسين ، كان الكفاح الوطنى والثورى الذى خاضه الشعب والامة هو الذى اطلق الثقافة من عقالها ، وفتح امكانياتها وظروف نمائها واطار تعبيرها وشبكة تفاعلاتها مع الثقافات الاخرى.

وقد كانت نتائج التشقيف الاستعماري قمويا ثقافيا ، انتج محورا ثقافيا ولا ثقافة ، ذلك ان النزعة التحضيرية والتمدينية المزعومة لفرنسا الجمهورية قطعت الثقافة الجزائرية عن كل نسغ حيوى ، وابقتها خارج حركة التاريخ ، فالاستعمار الفرنسى لم يسرق الارض ويستلب الرجال فقط لقد انتهك العقول والوعى ، ولم يعمل على رقى الحضارة بقدر ما عمل على تأخيرها (٧).

خلق مخطط الامعاء والمحو الثقافى الذى طبق على السكان الجزائريين ابتداء من ١٨٧١ وضعا مأساويا يتميز بنزع واقتلاع الجذور ، شعب كامل انتزع من ارضه او مدنه ، كان يتغذى يوميا بثقافة دقيقة ومنظمة ومتفتحة ، سيتحول الى شعب ضال وهائم ينوء تحت ثقل اكبر هزيمة عسكرية واخلاقية منى بها (٨) .

ويحدد مصطفى الاشرف الثمن الكارثى الذى دفعه المجتمع الجزائرى خلال الحقبة الاستعمارية فى عمليات انحلال وتفكك البنيات الثقافية المرتبطة بالمجتمع الزراعى ، هكذا اصبح المجتمع كنظام هارب من الكارثة الاثنوسيدية ، اقتصاد كفاف ومعاش ، اضاع كل وسائله ومستلزماته الضرورية لمعيشته المستقرة او الرعوية ، ولم يستطع تعويضها بنيات حديثة ، كما ان الاسلام والقيم الروحية تكلست فى شظايا ايمان دينى اصبح صنميا ومرابطيا ، وتشتت ثقافة انقطعت عن رحم سياقاتها السيوتاريخية واصبحت طفيلية (٩).

عموما انتج التشقيف الاستعماري حتى سنوات الاربعينيات اربع انماط من المتعلمين والثقافات المتشظية : النمط الاول هو ثقافة من انتاج المساجد والزوايا والجامعات الاسلامية " الزيتونة والقرويين والازهر " ، وهى ثقافة تمثل استمرارية تراثية لثقافة ما قبل الاستعمار بمشتقاتها من ارثوذكسيات دينية ، ونزعات مرابطية وتقليدية ، وهى احادية اللغة ذات مجالات معرفية عتيقة فقهية وثيرولوجية وادبية وعلمية ماضية ، منقطعة

عن النهضة الدينية في الشرق وذات آفاق محدودة . تملك تأثيرا كبيرا في اوساط الريف والفلاحين ، وتراوحت مراقفها من الاستعمار بين القبول والتواطؤ معه او رفضه . وقد مثلت الثقافة المحافظة على تقاليد المجموعة والهوية الوطنية.

اما النمط الثاني ، فهو منتج التمدن والتجول والفرنسة اللغوية ، الذي طبقت المدرسة الاستعمارية لتكوين وسطاء بين الادارة والدولة الكولونيالية والمجتمع الاهلي ، ويتركب هذا المنتج الفكري - الثقافي من ابناء الاعيان، وصغار الموظفين الاهالي، وقلة من المهن الحرة او ممثلي الارستوقراطية العقارية، والبرجوازيات الحضرية القديمة والجديدة . تمتاز هذه الثقافة وحاملوها بتعاطف وحساسية كبيرة تجاه النزعات الجمهورية والليبرالية ذات الافاق العلمانية والاشتراكية ، وتعيش الواقع الجزائري من منظور اختياراتها الحياتية الوجودية القلقة والمتقلبة بين الدعوة الاندماجية في الحضارة والمدنية الفرنسية والاوربية والنزعة الاستقلالية الوطنية.

النمط الثالث ، ثقافة مزدوجة المراجع الثقافية وثنائية اللغة ، وهي اقلية صغيرة ، ولم تتح لها فرصة النمو والتوسع نتيجة لسيطرة اللغة الفرنسية على مقاليد امور التشريف والتمدرس وقنوات الانتاج الفكري والثقافي، فرغم تفتحها على اللغتين والثقافتين العربية والفرنسية الا انها بقيت معزولة وهامشية.

ويتجسد النمط الرابع في الثقافة الشعبية الشفوية التي لم تصل بعد الى مرحلة الكتابة، والتي غدت وتغذى جماهير المدن والارياف ، وتنشط معيشهم اليومي والرمزي ، وتقدم لهم مؤلفات وابداعات غنية ، تستهلك على اوسع النطاقات.

وقد عرفت الثقافة والمثقفون الجزائريون خلال الخمسينات تجديدا ثقافيا وفكريا واخلاقيا كبيرا تحت تأثير الحركة والثورة الوطنية التي تبنت اسلما مغايرا ، وثقافة اصلاحية ناهضة ومضادة للايديولوجيا الكولونيالية والنزعات المراهبية العتيقة.

فهى ثقافة من انتاج انتلجانسيا عربية اسلامية تائرت بدعوة النهضة في الشرق ، واكدت على ضرورة استعادة عقل التراث الاصولي وتطويره انطلاقا من الاسلام السلفي والاستفادة من الغرب في مجالات العلوم والتكنولوجيا وانظمة التسيير والادارة ، بما يتوافق مع مقومات الشخصية الوطنية من دين ولغة وعروية وتقاليد وقيم روحية.

اما النخبة الفرنسية ، فقد تشكلت في افق عربي وهي انتلجانسيا ليبرالية ذات نزوع وطني وبورجوازي ، ستحاول المزوجة بين الاصلاحية واليوتوبيا ، وستطالب بالاندماج في البداية ثم بالشخصية الوطنية فيما بعد ، ونظرا لكونها تعيش تحت ضغط قانون فرنسا الاستعمارية فانها ستتوجه اليها باسم مبادئ الثورة الفرنسية نفسها !

اما الانتلجانسيا التي صاغت نوعا من الثقافة السياسية ، فهي انتلجانسيا قليلة العدد ، وطنية ذات



اصول بورجوازية صغيرة ، مناضلة ضد الايديولوجيا الاتدماجية بايديولوجيا متقنة او بشقافة سياسية غامضة وذات طابع تقدمي وراديكالي ، ستبحث وتتبنى وسائل وطرق خاصة لمساندة الحركة الوطنية في اتجاه مناهض للاستعمار اكثر مما هو مجهود فكري لبحث واستعادة امة وهمية او واقعية انكرها المحتل الاجنبى (٩).

سترت الدولة الجزائرية هذه الانماط الثقافية والاتلجانيات لتقوم بمجهود فكري وعقائلى لصياغة اطروحتها الخاصة اعتمادا على المبدأ " الوطنى التوحيدي " الاجماعى الناظم لبناء الدولة ، فكما اجهدت الثورة الجزائرية نفسها فى توحيد التنوعات الايدىو - سياسية الموروثة عن تعددية الحركة الوطنية ( ١٩١٢ - ١٩٥٤ ) فى خطاب سياسى راديكالى وعنيف رمزيا ، كانعكاس للعنف الوطنى والثورى لحل المسألة السياسية الوطنية ، فستحاول الدولة الوطنية ولو بكثير من الجهد والعناء والبرجماتية ، صياغة خطاب سياسى حول الثقافة ، يحوّل شتات الثقافات المجتمعية الجزائرية الموروثة فى نسق ايدىولوجى وطنى موحد وتحديثى.

ان مجتمعا سياسيا موحدا ومجسدا فى دولة، دفع ثمننا باهظا لإعادة بحث الاطار السياسى والثقافى للدولة الأمة، يتوجس ويرتاب فى تشتت وتعددية ثقافية تبدو فى منظور النخبة الحاكمة تراثا، يتطلب إعادة الصياغة والبناء والتوحيد والتحديث.

## (٥)

ستكون الثقافة الجزائرية " وطنية ، ثورية وعلمية " (١٠). هذا هو اختيار الدولة الجزائرية الوليدة عشية الاستقلال السياسى فى سنة ١٩٦٢، ذلك ان متطلبات وضرورات خلق فكر سياسى واجتماعى جديد تغذيه مبادئ علمية ، وتتم حمايته من كل اشكال النزعات الذاتية والاخلاقية ، موجه لخلق طبعة جديدة واعية تعمل من اجل تشييد دولة عصرية وتنظيم مجتمع ثورى ، تحتم تصورا جديد للثقافة ، بوصفها عنصرا فعلا ومؤسسا للدولة الوطنية ومشروعها التوحيدي والتحديثى.

هناك ثلاث ثوابت اساسية فى الخطاب السياسى الرسمى حول الثقافة :

اولا ، ارتباط الثقافة بالامة والاصالة ، ففى ذهن النخبة الوطنية ، تتكون الثقافة الوطنية فى مرحلة اولى عندما تعطى اللغة العربية - كاداة معبرة وحقيقية عن القيم الوطنية - كرامتها وسلطتها ولجاعتها كلفة حضارة. وتصبح وسيلة لاعادة بناء التراث الوطنى وتقييمه ، واستعادة الموروث الثقافى والحضارى والتعريف بانسانيته الكلاسيكية والجديدة من اجل اعادة دمجه فى الحياة الفكرية الوطنية ، وتربية الحس الشعبى ، ومعارية الكوسمبوليتية الثقافية، والتاثير الغربى، كمنتجات للمثقف الاستعمارى والهيمنة الغربية له اللذين ساهما فى تلقين الكثير من الجزائريين احتقار لغتهم وقيهم الوطنية والاعجاب بموديلات غربية.

كانت اللغة العربية دائما فى وضعية المغلوب خلال الاستعمار وبعد الاستقلال قتلته كاداة تعبير

وتخاطب وتوصل ، وبقيت أداة ثقافة تراثية مقتصرة على المبادئ الاصلية ، بعجز واضح عن ملاحقة المستجدات . هكذا فقدت العربية مكانتها الاولى ، كوسيلة تعبير رسمية نتيجة للعلاقات بين الغالب والمغلوب فى الوضع الاستعماري ، وتفوقعت وظهرت كلفة سمو روحى وجسر ممتاز للآخرة ، نتيجة لاضفاء الطابع الدينى عليها وتقديسها وتنزيهاها بحجة روابطها مع الكتاب والوحى والنص الدينى ، بينما ظهرت الفرنسية كلفة دنيوية مبطرة ، فى دواليب الادارة والاقتصاد والحكم الاستعماري . فى حين ظلت اللهجات واللغات الدارجة العربية والبربرية ادوات ووسائل ممتازة للتخاطب والابداع الشفوي ، رغم تاثيرات التقدير الثقافى واللغوى الاجنبى . ١

كقيمة مدعمة للهوية الوطنية ، كانت مطلب الحركة الوطنية وحركة العلماء المسلمين الذين عملوا على ترقبها بتطعيمها بمنجزات الثقافة السلفية المشرقية ، وتأسيس مجالات معرفية جديدة داخلها كالتاريخ والادب والمقالة الحديثة والعصرية .

وارتبطت عملية الدفاع عن العربية بالدفاع عن التراث والدين الاسلامى والهوية الوطنية فى كل برامج الحركات الوطنية والثورة الوطنية، فاصبحت تراثا ثقافيا وايدىولوجيا سبرجه سياسة الدولة الثقافية نحو التعريف ووضع تصور لتعميم استعمال اللغة العربية.

ثانيا ، ارتباط الثقافة بالتغيير والثورة ، يلقى استعادة التراث بنزعة ماضوية واخلاقية ويعمل على جعل عناصر الهوية الثقافية معاصرة وحيوية وذات طاقة مغيرة ، وذلك ان حركة الدولة لتغيير مضمون الثقافة وتحديثها ، يهدف لادماج قيم الحرية والوطنية والثورية فى معصلة جديدة . الثقافة الجزائرية كثقافة ثورية ستساهم فى الترقية عن طريق نقد البنى الذهنية الاقطاعية ، والخرافات المعادية لكل اجتماعية ، والعادات المحافظة والامتشالية ، فى ذات اللحظة التى تعيد توزيع الخبرات الثقافية على اساس شعبى وجماهيرى ، فالثورية والتغيير يتجسد ايضا فى دقطة الانتاج والاستهلاك الثقافى ومحوارة ثقافات الطوائف والنخب والتراث الفكرى . ان المضمون " الشعبى والمناضل " لهذه الثقافة سينير ويضيئ حركة الجماهير والكفاح الاجتماعى والسياسى بمختلف اشكاله كما ان ديناميكيتها ونشاطها سيساعد الوعى الثورى بالنجاح شروط التعبير عن مطامع الشعب وآماله، ووصف وعكس شخصيته، وانتصاراته وتقاليده الفنية والمعيشية.

ثالثا ، ولكن وطنية وثورية الثقافة كمشروع مستقبلى لا يمكن الا بتحديث علمى وتكنولوجى لذا سيكون " الاختيار العلمى والتكنولوجى " مبداء قائدا وثابتا فى توجهات التعليم والتكوين والوعى الثقافى ، هكذا ستكون الثقافة الجزائرية فى تصور النخب السياسية الحاكمة عقلانية فى وسائلها وابعادها ، منهجية ونقدية بروح البحث التى تعذيبها ويكشفها الوسائل والتقنيات التى ستستعملها للانتشار فى كل المستويات الاجتماعية، لتلبية حاجات المواطنين والسكان من خبرات الاعلام والكتاب ومختلف الصناعات الثقافية<sup>(١١)</sup> . ويلخص د. طالب الابراهيمى مشروع الثقافة الجزائرية ، والمثقف الجزائرى فى ثلاثية تتحقق عن طريق

التجذر. الذى يعنى ان يكون الجزائري نفسه ، باستعادة ثقافته وتراثه الوطنى وبعث مقوماته ، وتحقيق معاصرته ، الامر الذى يتطلب الغوص فى الجذور العربية الاسلامية واستعادة اللغة ، وتجديد الانتماء الاسلامى ، وتاصيل الانتماء الى مثل الشعب وتبنى صورته من اجل تحقيق فعالية الحداثة، كحركة اندماج فى العصر لبناء امة عصرية وحديثة منسجمة مع الحضارة التقنية والتقدم المادى والعلمى التقنى<sup>(١٢)</sup>.

ان بناء الامة يعنى اضافة لتأسيس الاطار السياسى و تكوين او اعادة صياغة الاطار الثقافى الوطنى على اساس التعريب ، بعث الاسلام ، دقرطة التعليم والثقافة، الاختيار العلمى والتكنولوجى . فالشئ المستعجل والملح اليوم، كما يقول فانون، هو مسئولية المثقف والثقافة فى بناء الامة وتدعيم اسسها . التعبير عن مقوماتها.

فى اعادة الهيكلة الثقافية هذه ، تجاهبه الدولة تغيرات وظواهر ومنتجات حركتها لتوحيد وتحديث المجتمع.

هناك بعض المؤشرات والخطوط العامة التى تميز التوترات والتعارضات بين الدولة والقوى المجتمعية الفكرية التى تجعل من نشاطها داخل، وفى المجتمع حركة منفصلة عن حركة المجتمع السياسى.

## (٦)

لتوحيد وتحديث المجتمع ، اعتمدت الدولة على تدويل التعليم والتكوين وتعميمه ودقرطته واخفاء الطابع العلمى والتكنولوجى على مضامينه ووسائله ، بادخال مواد علمية وتكنولوجية، كموايد مسيطرة على مسار وتوجهات التمدرس والصعود الاجتماعى ، فقد نجحت السلطة السياسية فى توصيل الابهجدية والمعارف والرؤى الجديدة الى المناطق البعيدة والمعزولة، واصبحت المدرسة والتعليم فى عرف المواطنين والنخبة وسيلة ممتازة للرقى الاجتماعى والمهنى والمادى، واداة هامة للصعود والحراك الاجتماعى.

ولكن توجه النخبة السياسية للتحديث ، انطلاقا من المركز الغربى العلمى والتكنولوجى يبدو متعارضا مع ارادة الجماهير والسلطة فى الوفاء للاصول وترقية القيم الوطنية ، وعلى رأسها اللغة العربية كاداة للتثقيف والتواصل الاجتماعى والنهضة العلمية . يبدو هذا المسار التحديثى متعارضا مع استعمال اللغة العربية فى بلد عانى ويعانى من نقص كبير فى الاطارات التقنية ، نتيجة الارث الاستعمارى ، وضعف ملحوظ فى توفير شروط تثقيف عصرية بلغة عربية لم تعرف الحداثة العربية ولم تتأثر بها ، اضافة الى طابعها السلفى الناتج عن استعمالها من طرف حركة اصلاحية سلفية ، فى مجالات الاصلاح الدينى والترقية الايديولوجية.

صحيح ان الموروث الحضارى العربى - الاسلامى واللغة العربية ، انقذت الشخصية الجزائرية من النوبان والاندماج ، ولكن الجزائر المستقلة تطمح ايضا للحاق بركب الدول المصنعة والامم العصرية ، فاذا كانت معرفة الثقافة واللغة العربية ضرورية لتعريف النفس ، وتحديد الهوية الثقافية وتمكين المساهمة الحضارية الماضية ،



فانها ذات مردودية اقتصادية وتكنولوجية ضعيفة فى مجالات التحديث والتصنيع ونقل التكنولوجيا .  
عدم تحديث اللغة العربية نفسها ، وسيطرة تيار ثقافى عربى اسلامى سلفى وانغلاقه وتفوقه الموضوعى ،  
رغم ارادته فى الاستفادة من ثقافة الغرب التكنولوجية والعلمية اساسا ، وعلى مستوى خطابه الدينى  
والثقافى فقط ، وبقاء الثقافة الغربية بعيدة عن مجالات الحداثة العربية الجديدة والثقافات الاوربية الانسانية،  
عمل على ان يكون المجال الثقافى العربى فى الثقافة الجزائرية الحالية مجالا تهيمن عليه المواد الدينية  
والفلسفية والايديولوجية، فقد تم تعريب الدراسات القانونية والسياسية والاقتصادية والادبية والتاريخية ،  
وبقيت المواد والقطاعات الثقافية العلمية والتكنولوجية مجالا تسود فيه اللغة الفرنسية ... بل قامت الدولة  
بفرنسته وتوجيهه نحو اللغات الاوربية الطبيعية فى ميدان التكنولوجيا كالانجليزية مثلا .

هذا البعد الحرج والملتبس لمسار التشقيف الدولوى ينعكس فى خطاب النخبة السياسية حول الثقافة ، لذا  
تظهر سياسة الدولة الثقافية سياسة توزيعية ومدمجة ، تتم على اساس مزدوج تسليم قطاعات الدين  
والايديولوجيا والتاريخ والقيم الثقافية والاخلاقية للمثقفين العربيين الذين يطالبون بشرة ثقافية تهدف للتجذر  
فى الاصول الاسلامية ، وتعميق الانتماء العربى والتزعة العروبية ، وبعث الشخصية الوطنية ومحاربة كل  
العناصر الثقافية والفكرية الغربية وتاكيد المحتوى الاصلاحى والمغير والمؤسس للوعى الدينى الاسلامى ،  
ويشكل تعريب العلوم الانسانية والادبية ، وانشاء وزارة الشئون الدينية وتعريب المدرسة الاساسية وبناء  
جامعة للعلوم الاسلامية فى عاصمة الاصلاح الدينى والثقافى "تسنطينة" جزءا المجموعات المثقفة المعربة ،  
وابقاء القطاع العلمى وتعزيزه بيد المجموعات المفرنسة.

وقد ارتبط النقاش حول المسألة اللغوية بحقل الدين ، الامر الذى دفع الجهود الايديولوجى للسلطة نحو  
مصالحة الايمان والهوية بالتحديث ، وانجاز لقاء ماض مؤدلج بعمق مع متطلبات حداثة ذات مضمون مادى ،  
تكنولوجى وعلمى موضوعى واجبارى.

لاشك ان هناك اجماع اجتماعى على ضرورة احياء وتنشيط عناصر الهوية الوطنية كرد على الاعتداء  
الثقافى ، ولكن المجموعات الاجتماعية المضربة وابنائها ، تلعب كثيرا على الازدواجية مع توجه نحو مراكز  
القيادة فى القطاعات العلمية والتكنولوجية ، للتمكن من مراقبة المجالين الثقافيين وتحقيق الصعود  
الاجتماعى، والاستحواذ على المكائات والادوار ذات المردودية الكبيرة.

يظهر الطلب على التعريب مجزئا ، فى وعى النخبة السياسية والفكرية ، يراه البعض مسار للخروج من  
الميدان الفرنسى وتجاوز الاستلاب الثقافى الكولونىالى ، ويراہ البعض الاخر وضعا ممتازا لتلقيح الميدانين معا،  
بنقل مكاسبها المعرفية والتراثية من لغة الى اخرى لتحديث الاصاله ، وتاصيل الحداثة.

على صعيد التوحيد الثقافى ، معروف ان الوحدة الثقافية لا تتحقق الا بوسائل مفروضة تحتكرها الدولة  
اساسا :

التوحيد اللغوى ، بتقرير لغة وطنية تتجاوز الشتات والتنوع فى ادوات ووسائل التواصل والتخاطب والكتابة ، التعليم العام والموحد ، تعميم وسائل اتصال جماهيرية ، انشاء سوق ثقافية وطنية وتحديث وتصنيع البنيات الاقتصادية الثقافية ، توسيع وتعميم الانتاج الفكرى والفنى والادبى.

تبدو حركة الدولة لتوحيد اللغة والثقافة متعارضة مع وضعية تعدد لغوى ، فوجود عربية وقبائلية أو امازيغية دارجة ، اضافة للفرنسية ، يكبح ويخون ارادة ثقافة عربية وطنية ، ويخلق توترات مصحوبة بردود فعل مجتمعية ، ذلك ان انفلاق آفاق الصعود الاجتماعى فى وجه المثقفين والمجموعات الفكرية المعربة واقتصار مجال نشاطهم على القطاعات المهنية والثقافية الثانوية ، وسيطرة مجموعات مفرنسة على مقاليد الاقتصاد وقطاعات العلم والتكنولوجيا والتحديث يجعل المثقفين المعربين مجموعات غير مستقرة وذات نزعات ايديولوجية تتقاطع مع النزعة السلفية ، وتطالب باعادة النظر فى تحديث اعطى امتيازات كثيرة لقوى تكنوقراطية مفرنسة ومغربية ، فاحساس هؤلاء بكونهم بروتيتاريا ثقافة يجعلهم موحدين للمطالبة بتعريب حازم وسريع ، وتقليص سلطة الفئات التكنوقراطية كمجموعات مسببة ومنظمة للعلاقة مع الغرب.

من جهة اخرى ، يواجه مطلب ثقافة وطنية عربية المحتوى والترجمة ، التعددية اللغوية ووجود الثقافات الجهوية والشعبية وادواتها من لهجات ولغات دارجة وموروث شفهي ، هذه الارضاع التى افرزت حركات جماهيرية خارج الدولة للمطالبة باحترام الخصوصيات اللغوية والثقافية والاختلاف الثقافى تجسدت فى حركة ربيع القبائل سنة ١٩٨٠ ومجموعات الثقافة البربرية والامازيغية ، التى وجدت فى ملتقى " ياقوران " تعبيرها وخطابها الثقافى والايديولوجى (١٣).

اذا كانت الحداثة تعنى مجموعة من الادوار والمكانات الفعالة الهادفة لاحداث تغييرات عن طريق مجتمع مصنع فى مجتمع تقليدى وتحويل وتغيير الذهنيات والعادات والتقاليد وتوجيه التراث نحو مجالات التغيير ، باضفاء الطابع العلمانى والدينوى على الممارسة الحياتية ومأسسة الممارسة والسلطة السياسية ، فان المجاهبات الثقافية والفكرية التى يعرفها المجتمع الجزائرى حول قضايا اللغة والتوحيد اللغوى ، ومضمون الدين الاسلامى وتأسيس خطاب دينى مغير ويعقوبى ، ونشر واذاعة تصورات ثقافية عمومية ومركزية ، تشير الى مرحلة انتقالية ثقافية تتحدد فيها الصدامات بين ثقافات المركز السياسى الوطنى والثقافات المحيطية والمجتمعية. ان ظهور قوى اجتماعية وفكرية جديدة كالمجموعات الاسلامية المنفصلة على الدين والمؤسسة الرسمية الموظفة ، وتشكل مجموعات مثقفة خارج المركز السياسى الوطنى كمجموعات الثقافة الجبهرية ، وتعاظم اجيال المتعلمين والمثقفين المعربين ، وبرز تكاليف التحديث الفوقى ، والتأطير السياسى المعمم والمكثف ، ودولنة الحياة الاجتماعية ، يعكس تلملات وديناميكيات ثقافية ، واستقطابات فكرية وايديولوجية بديلة للدولة وخارج مجال سلطتها.

هل هى مرحلة انتقال من بناء الدولة - الامة الى بناء المجتمع انطلاقا منه ومن ثقافته التى لم تستطع

الثقافة الرسمية العمومية تطويعها ضمن ثقافة وطنية تعبر عن مجمل فئات الشعب والامة ؟  
هل انتهت لعبة تعريف النفس بالعلاقة مع الغرب لتنتقل للعبة والمجدلية الاجتماعية الى التجسد في  
ممارسة خارج الدولة التي تبدو في ذهن الكثيرين دولة فئات محددة ومخصصة.  
ان جملة التغيرات والتحولات على صعيد الايديولوجيا الرسمية ، واعادة التنمية والتحديث ومراجعة  
الاختبارات الاستراتيجية التي تعرفها جزائر الثمانينيات هي التي تحمل الجواب ، او على الاقل عناصر توازن  
جديد بين الدولة والمجتمع المدني.

### ٢- رهانات ثقافية جديدة

كعادة الجزائر ، بلد الالم العريض ، على حد تعبير م. الاشرف ، تأسست بداية توازن جديد بين الدولة  
والمجتمع في "باربارية" : جثث ودماء وعذابات فتيان وشباب احدث اكتوبر ١٩٨٨ ، فاللا توازنات  
الاجتماعية والثقافية ، والتفاوتات الطبقية والاقتصادية ، التي انتجت سوررات عنف مديني وشبابي في  
الاطراف ( تيزي وزو ، قسنطينة ، وهران ، سطيف ) ، تطورت الى مجابهة عنيفة ، كلبية ووطنية خلال  
اكتوبر ، في مجال المركز الرمزي للسلطة السياسية ، العاصمة ، ومنها انتقلت الى المدن الكبرى والصغرى ،  
اين حلت النزاعات السياسية في قمة الحكم بقوى الشارع <sup>(١)</sup> الذي استعصى على الاستخدام ، وحول مسار  
المظاهرات ، ولو في فوضى ، تعكس كساح المجتمع المدني واثار التسويات ، ان لم نقل التدميريات الاجتماعية  
والايدولوجية الماضية ، ونتائج نزع وتفجير الثقافة السياسية والمدنية ، وكبح ظهور شخصيات قائدة للحركة  
الاجتماعية ، بوسائل الترغيب والترهيب ، والادماج والتهميش <sup>(٢)</sup>.

تجسد الاحداث تصدعا تاريخيا للمشروعية الثلاثية للدولة الوطنية:

في وعى وخيال الفئات السكانية الجديدة ( الشباب العامل والمتعلم من جيل الاستقلال ، ونتاج الانفجار  
الديمقراطي ) ، استنفذت المشروعية التاريخية والثورة المسلحة معناها التبريري ، في تحولها الى شعبية  
وتوتاليتارية واحتكار للسلطة وبدأت " المشروعية التحديثية والتنمية " التي قدمت في مشروع وخطاب  
اشتراكي في التفتت تحت تاثير الازمة الاقتصادية والاستهلاكية وثقل المديونية والتقشف ، وتفاقم مشاكل  
اعادة انتاج المجتمع (العمل ، التعليم ، الصحة ، الاستهلاك ، الخدمات ) ، وبرزت تفاوتات اقتصادية  
وسيمائية صارخة : اصبحت النخبة السياسية والادارية الجزائرية مغلقة نهائيا ، ولم تعد لها صلة بسكان لم  
يعودوا ينظرون اليها الا عبر الزجاج المقحم للسيارات الفارهة ، او جولات عرق ابناء زيجات " البورجوازية  
البيروقراطية والخاصة " ، او القصور والاقامات والهندامات التي اعتبرت علامات نجاح اجتماعي مشبوه ،  
وسيميائيات عدوانية استهلاكية ومغربة . اما مشروعية الاستقلالية ، فتشقت تحت تاثير تقهقر شخصية



الجزائر الدولية ، وتخطتها في تبعية مالية وغذائية واقتصادية ، ورداءة والتبعية التمثيلات و القيادات والخطاب ، وخواء وواحدية ، بل وجفاف " الايديولوجيا الوطنية والثورية " . مثلت أحداث أكتوبر نهاية الشعبوية<sup>(٣)</sup> ، بوصفها نظام وخطاب طغمة شعبية الجذور ، متبرجة ، مسيطرة على السلطات العامة ، التي تعتبرها تراثا وملكية خاصة ، وترى نفسها منتدبة لحراستها وحمايتها بمشروعات تاريخية او تنمية او استقلالية . انتهت عملية قماهى الدولة - الحزب الواحد والخطاب مع المجتمع ، فاذا كان الحزب قد استطاع قيادة التحرر كمجتمع نحو التقدم والحداثة ( ١٩٦٢ - ١٩٨٨ )<sup>(٤)</sup> .

وكانت بدايات تلك القطيعة منذ موت "الاب" وتوقف التنمية : الحركة الامازيغية، التمرد على التبعية لـ " الحزب الواحد " من طرف تنظيمات المجتمع المدني ( الطلاب الصحافيين ، المثقفين ) ، انتقال الطليعة الاشتراكية من التأييد النقدي الى المعارضة والنقد، بداية تبلور معارضة ديمقراطية فى الخارج ، تصاعد قوة التيار الاسلامى ، وتدهور معيشة الطبقات الكادحة ، ومعيشة الفئات الوسطى والمثقفة ، وانسداد افاق الصعود الاجتماعى والثقافى . فبين معا Survie الشعب الكادح ، وألم عيش Malaise الفئات الوسطى المتعلمة والمثقفة ، تحللت هيمنة النظام وايدولوجيته ، واختصرت الى وظيفة القيادة القسرية المخلفة فى اتصال سياسى ردى ومتقطع ومنفصل عن انشغالات المجتمع، اصبحت الدولة جهاز نظام Ordre وقمع ، بديل القانون بالقوة ، وعوض الاخضاع الاجماع ، وحل البوليسى والعسكرى مكان السياسى<sup>(٥)</sup> . تجسد انقسام العرى بين النظام السياسى والشعب ، فى مطلب الديمقراطية وحرية التعبير وحقوق الانسان بالنسبة للفئات الوسطى والمثقفة ، وتغيير الوضع الاقتصادى والمعيشى للفئات الشعبية ، وشكلت اصلاحات ودستور ١٩٨٩ اجابة ايجابية وصباغة لبروز مجتمع مدنى ، وانتلجانبيا ( ظهر أن القانونيين والحقوقيين يلعبون داخلها دورا هاما بالقياس الى اختصاصهم ودفاعهم عن حقوق الانسان، وحماسهم لتشكيل روابط وجمعيات ) ، انتقلت من هشاشة تاريخية ومن وضع مستكين تحت هول " الباربارية " فى أكتوبر ، الى فاعل اجتماعى يعيش ويفكر استقلاليته الذاتية عن السياسى والبيروقراطى ، عبر الحركات الجمعية Associatif ، والنقابية والمهنية ( الاطباء ، المحامين ، الجامعيين ، الصحافيين ، تجمع المثقفين والعلميين والفنانين R.A.I.S ، الجمعيات النسوية ، الجماهيرية والكتاب ، الحركة الثقافية البربرية... ) ثم بعد دستور فبراير ، فى جمعيات واحزاب سياسية ( حزب الطليعة الاشتراكية جبهة الانتقاذ الاسلامى ، التجمع من اجل الثقافة والديمقراطية ، الحزب الاجتماعى الديمقراطى P.A.G.S/ F.I.S/ R.C.D/ P.S.D..†Æ

كيف يبدو المشهد الثقافى داخل هذا الغليان الاجتماعى والسياسى؟ وما هى الصياغات الجديدة للاستئلة والاشكاليات الثقافية الماضية والمطروحة ؟

اذا كانت ثمة وهانات ثقافية جديدة فى المغرب العربى عموما ، بداية من الثمانينيات حول الهوية ، الدين، اللغة، والحداثة ( التى عوضت الاشتراكية والتقدم ، كمصطلحات ومشاريع فى خطاب الستينيات

والسهميات ) ، فان المجاهبات المحبت تحولات ، ان لم نقل انتقالات : فمن هيمنة النزعة التحديثية خلال الحركات الوطنية ، التي هدفت الى صياغة " المستقبل الوطنى " ، ووجدت تماماتها التطبيقية فى سياسات التنمية الوطنية بعد الاستقلال ، التي تشقت وانتكست وجدت الجزائر ( والمغرب الكبير ) نفسها فى ازمة المثل وحدود الايديولوجيا والثقافة الوطنية ونكوص التجربة التنموية .

عندما يختفى المستقبل الوطنى ، يعود الدين لتقديم معوض ليوتوبيا اجتماعية انه يغذى امل اليائسين ، نظرا لانه ليس فى حاجة الى تبرير او مشروعية خارجه ، انه موضع لقاء جيلين " شعبيين " ، جيل قديم حرم من التمدرس والتشقق ومتروك لاخلابته العائلية والوطنية ، وجيل شبانى معرب ومهمش ينادى بالنقاء الاسلامى ، هكذا اصبح الاسلام سلاحا ايديولوجيا ، لانتلجانسيا بروتيتارية ، اجتماعيا وتعليميا ، فهذا الجزء من الشبان ، يعانى من انغلاق ابواب الاندماج فى الدولة ، ومن مصاعب اعادة انتاج نفسه فى قطاع التعليم ، فقد انتهى الصمود الاجتماعى عن طريق المدرسة والجامعة . تظهر هذه الانتلجانسيا الشعبية تعبيراً عن حقد وذاكرة ثلرية ، وهى تقوم وتقود الوعظ والارشاد كتعبئة ، ان عودة المقدس حركة اجتماعية <sup>(٦)</sup> ، جواب طبيعى على فشل الدولة فى خلق شروط ادراج وادماج المجتمع فى الحداثة .

اما مسارات النقاش حول الهوية ، فتجرى ضمن شروط تدويل الثقافة الغربية وهيمنة علامات الحضارة الاوربية - الامريكية ، التي حاولت الدولة تقليدها ، ان لم نقل استيرادها "مفتاحا فى اليد " ، وتجسدت ، كتغريب ونزع ثقافى متابع للنزع الثقافى الكولونىالى ، مخالفا للحداثة كمقولة عقلانية وخطاب انسانى مشروط بظروف وملامسات ملموسة ، انتجت نقيضها العادى : اصولية واسلام سياسى مبنى على " ميشولوجيات " العهد الراشدى وثيولوجيات سياسية جديدة ، يشمل ارادة قصوى - وعنيفة بعض المرات - متلازمة مع اسلامية وتدين المجتمع المدنى ، لأسلمة المجتمع السياسى وتطبيق الشريعة و " تهديم مملكة البشر الشريرة ( الرأسالية او الاشتراكية ) لانشاء مملكة الله فوق الارض ، واضحى المسجد فضاء او مجالا ورهانا لهيمنة انتلجانسيا متحمسة لاسلام مزدوج وممثلن Ide`alise ، بدون عمق ثقافى وتاريخى و معرفى ، وعت تجريبية وانتهازية السلطة وتحريكها او استخدامها للمقدس والدينى ، والحاقها الكل بالسياسى والمركزى تصلبها لمشروعيتها ، وغلقها للمجالات الاخرى (كوسائل الاتصال ، والواحدية السياسية ..) فى وجه التعبيرات المختلفة . من هنا ظاهرة "تسييس " الانواع الادبية والفكرية ، واستعمال " فضاءاتها " كمنبر سياسى وايديولوجى .

ورغم ان التعريب ومسار تكوين وطنية اللغة العربية فى الجزائر ، هو حركة موضوعية وتاريخية لاستكمال الاستقلال وكسر التبعية الفرانكفونية ، الا ان هذه العملية ، جرت بطريقة فوقية ، وظهرت كتغريب وترجمة ايديولوجية لمعادلة الثورة الفرنسية : دولة / امة تساوى لغة وطنية ، بدون عمق وبحث واقع لغوى متعدد وموضوعى ، الامر الذى انتج صعلكة ثقافية وتربوية تجلت فى اقضاء منجزات الثقافة الجزائرية ذات التعبير

الفرنسي، وتهميش انتلجانسيا حديثة ( بسبب لفتها ومراجعتها عموما ) ، وغلق ابواب الثقافة العربية في الجزائر في وجه الثقافة المغاربية والعربية والعالمية الكلاسيكية والمعاصرة ، لتوجس وخوف المثقفين السلفيين والاصلاحيين ذوى المرجعية المشرقية ، ان لم تقل " البعثية " ، الذين يعتبرون انفسهم حراس التراث الباديسى، بعد ان تمت صياغته كمشروعية في اطار نزعة " عربية اسلامية " ، واصبحت ايدولوجيا ثقافية مغلقة ، وانتقلت من الدفاع الصوفى والعاطفى عن وطنية اللغة العربية البديهة ، الى خطاب مقص ومشوه لبعث تاريخى بديهى ، هو الاخر في الهوية المغاربية والجزائرية : الامازيغية ، اضافة ابعاد اخرى جيو تاريخية ثانوية كالاfricanite و Mediterranean . وقد ترافق مطلب الهوية ، كما عند الحركة الثقافية البربرية وحزب التجمع من اجل الثقافة والديموقراطية مع مطلب مشترك بين المثقفين والفئات والاطارات المعاصرة هو الديمقراطية والتعددية، وحقوق الانسان، واللائكية، والفصل بين الدين والدولة ، واستقلالية الدينوى عن المقدس (٧) الذى صيغ بمنطق نقلى ، وجد ضالته بسهولة ، في الحداثة الاوربية والمغربية التى تصادم فيها العقل مع الكنيسة ، يجد اسبابه الموضوعية والذاتية فى تخلف الدراسات الاسلامية ، وحدود الاحادية اللغوية (الفرانكفونية اساسا ) وربما تبعيتها ، وغياب كلاسيكيات التراث الاسلامى من السوق الثقافية وتوجس السلطة السياسية والايدولوجية والجامعية من معارف، كالفلسفة واللسانيات و الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، وتشجيعها للتاريخ ، بوصفه علما ، يسمع باعادة ابراز الهوية، وتصليب المشروعية التاريخية . وارتبط النقاش حول اللائكية بالتعريب والاسلمة (٨) ، فبين تعريب هو اعادة اسلمة ، اى قطيعة ، لبس مع لغة الاستعمار ، وانما مع الثقافة الفرنسية والحداثة ، واسلام سياسى يهدف للحصول على السلطة ويستعمل تأويلا حديثا للدين ، يرجع لتجربة الحركات والتنظيمات العصرية ... والغربية (٩) ، أوردت مقولة اللائكية كمقولة مصبوغة بالثقافة الغربية والفصل التاريخى الديناميكى بين المؤسسة الكنسية والمؤسسات الدينوية والسياسية والمدنية ، بدون جهد معرفى صبور للتنقيب عن مرجعية داخلية لاستقلالية المجال الدينوى والمجال الدينوى التى تكونت تاريخيا عبر التاريخ الاسلامى ، وتشكيل الدول والامبراطوريات الاسلامية ، وبرز حقول معرفة مستقلة كالعلم اى الفقه فى مواجهة الكلام والادب والعلوم والصنائع (١٠) ، كما ان الرهانات اللغوية جرت فى اوضاع تلعب فيها الفرنسية دورا محتازا فى الاتصال الدولى والادارى والتقنى والاقتصادى ، وتبدو كـ " لغة الدنيا والعالم المعاصر ، ودارجة عربية ، تلعب دورا اساسيا فى الاتصال الاجتماعى الرفي اساسا ، وتعانى فى المدن من تفكير وبرز لغة يومية "عربية" . بقيت اللغة العربية " الفصحى " ، حاملة للوعظ الدينوى ووسيلة تعليم علوم انسانية " معربة " ، بدون مراجع او مشاريع علمية ثرية ، وان عرفت تحولات ايجابية ، الا انها بقيت فى وعى الكثيرين " لغة الآخرة " والتعليم والاعلام، الذى لا يملك آفاق صعود اجتماعى وثقافى واسعة ، مما يخلق توترات تلك الانتلجانسيا التى وصفناها بالشعبية ، والتى تطالب بتعريب شامل وكلى ومتسرع ، بهدف الغاء الازدواجية اللغوية الموضوعية ، التى



هي الوجه الحقيقي لسلطة المثقفين والمتعلمين المتحدرين من الفئات الوسطى الدينية على قطاعات العلم والتكنولوجيا، وقيادة مراكز الحل والعقد وتسيير العلاقة مع الغرب والعالم.

إن الرهانات الثقافية الجديدة الصعبة، وهي علامات اوضاع اقتصادية واجتماعية ايضا، تجد طرحها الأكثر علمية، وربما بداية حلولها في سياق مجتمع ديمقراطي، يتحتم على شعبه ومثقفه المرور بمسارات صعبة وخطيرة لاتشاء دولة عصرية قوية لها مشروعية هي الجدلية الاجتماعية والتعددية السلمية، والوعي اللازم لفهم تحديات الاندراج في الحداثة، لا كمنقولة غريبة، بل كعقلانية وممارسة انسانية مشروطة، ومستوعبة للثقافة المغاربية وابعادها التاريخية والحضارية، وتقفصلاتها مع عقلانية العالم المعاصر وانجازاته وثرواته الاجتماعية والمعرفية.

## المواضع

### (١) القسم الاول

- ١- محمد عبد الباقي الهرماسي ، الدولة والنظام في المغرب العربي ، مجلة " المستقبل العربي " ، عدد ٥٢ ، جوان ١٩٨٣ ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٢- مثلا ... مولود نايت بلقاسم ، شخصية الجزائر الدولية ، دار البعث ، قسنطينة الجزائر ١٩٨٤ .  
وعبد القادر جفلول ، مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط ، ترجمة فضيلة الحكيم ، دار الحداثة بيروت ١٩٨٢ .
- ٣- عبد الله العروى ، العرب والفكر التاريخي ، ترجمة ، دار الحقيقة ، بيروت . ومصطفى الاشرف ، الجزائر : الامة والمجتمع ، ترجمة حنفي بن عيسى ، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر ١٩٨٣ .
- 4- Etienne BRUNO, L'Algerie Cultres et Eevolution le Sevil, Paris 1977-
- 5- CRESM, Eltas, Pouvoir et ligitimite ou Maghreb CNRS. Paris 1973-
- 6- Frantz FANON, Les Samnes de la erre Mospero. Paris 1978-p. 72-
- 7- Taleb IBRAHIMI, De La decolonisation a` la revolution Culturelle. SNED. Alger. 1973-p.1172-
- 8- Abdelmajid MEZIANE, la Cuture Algerienne, In L' Algerien en Europs. No 164- 16-30 avril 1972-
- 9- Mostafa LACHERAF, L'Algerie Nation et Societe SNED-Maspero. Paris 1976- p. 313-
- 9- et, la Culture Algerienne. essai de difinitions et perspectives. Alger 1968- P.5.
- 6- Jean LECA, Un that victime de son succes in Autrement. Algerie 20 ans. No 38-. Mars 1982-Paris p. 104-105.
- 9- Abdellah MAZOUNI, Cultures et Societes Le cas de L'Algerie de 1962-1973. in, Revue Algerienne des Sciences Juridiques, econo- miques et potiques. Volume XII N8 1975- Alger p. 145-150.
- ١٠- النصوص الاساسية لجبهة التحرير الوطني الجزائرية ( ١٩٥٤ - ١٩٦٢ ) ميشاق طرابلس ، جوان ١٩٦٢ - وزارة الثقافة والاعلام - الجزائر ١٩٧٩ ص.٧٩.
- ١١- ميشاق الجزائر ، ١٩٦٤ ، ص.٣٩.
- 12- Taleb IBRAHIMI, Enracinmnt et Authehtioae in : de la decolonisa- tion a` la revolution culturelle. opt. cite` p. 25-26.

13- Algerie, quelle Identite` ? Seminaire de Yakouren Aout 1980- Imed-yazen. Paris `1981. P. 79- a` 95-

(٢) القسم الثانى

1- Abed CHAREF. Dossier. October. Laphomic. Alger 1989-

٢- لم تعرف احداث اكثير ظهور شخصيات قائدة مثل " فالبسا " البولونى او " هافل " التشيكى ...  
سواء كانت من الفئة السياسية او المثقفين او " الشخصيات الاجتماعية " ، ماعدا اقطاب التيار  
الدينى مثل عباس مدنى او الشيخ سحنون ... الذين يملكان شعبية لدى جماهير المساجد ، خصوصا  
فى العاصمة والمدن الكبرى واحبائها الشعبية كباب الواء .

٣- جفلول عبد القادر . نهاية الشعبية فى الجزائر . لوموند ديپلوماتيك الطبعة العربية . جانفى - فبراير  
١٩٨٩ . ع ٤ .

٤- عدى الهوارى . الاصلاحات السياسية والازمة الثقافية ، عن الديمقراطية فى الجزائر . لوموند  
ديپلوماتيك ، اكتوبر - نوفمبر ١٩٨٩ . الطبعة العربية ع. ١٣ ، ص. ١٠ .

5- Ali ELKENZ, Au Filde la crise. E. Bouchene. Alger 1989-. P4-

Rene GALLISSOT, limites de la culture Nationale

6- Enjeux culturels et avènement etatique au Maghreb in: Annuaire de  
L'Afrique du Nord. CNRS. Paris 1984- p. 53-

٧- عدى الهوارى ، الحداثة فى الجزائر بين امور الدنيا وانشغالات الاخرة ، جريدة "الجمهورية " ، وهران  
٤ فبراير ١٩٩٠ ، وكذا برنامج التجمع من اجل الثقافة والديموقراطية ، وجبهة القوى الاشتراكية :  
R.C.D/F.F.S

8- G. GRANGILLAUME. langue arabe et etat moderne au Maghreb.  
A.A.N. opc. P. 79-88.

9- Francois BURGAT. L'Islamisme ou Maghreb. Karthala. Paris. 1988-.

10- M. ARKOUN. Pour une critique de la raison Islamique.  
Maisonneuve- Lardse. Paris 1984- P.8.40.



## تهميش الثقافة والهيمنة الثقافية لثورة المضادة

يسمى التحالف الطبقي الحاكم فى مصر الى مزيد من تهميش الثقافة لتأكيد هيمنته ، وذلك بعد ان كان قد استفاد باعلى درجة من الكفاءة من عملية تهميش من نوع اخر قامت بها القيادة العسكرية للثورة الوطنية فى مرحلة سابقة .

تسيطر على هذا التحالف الرأسمالية الكبيرة والطفيلية التابعة التى استولت على الحكم بانقلاب قصر قام به السادات وحلفاؤه سنة ١٩٧١ ، اطاع فيه بعكم البورجوازية الصغيرة الوطنية وبرموز اليسار الناصرى ، وفتح الباب على مصراعيه لقوى الثورة المضادة ، وكان هذا الباب مواربا منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ حيث قبعت خلفه هذه القوى تنتظر لحظة الانتفاض الاخير وقد اعدت عدتها كاملة .

كانت البورجوازية الصغيرة الوطنية نفسها قد همشت الثقافة الجديدة وحاصرتها فى حدود ضيقة - وسوف استعمل كلمة ثقافة هنا بمعنى ان كل مجتمعات طبقى توجد به ثقافتان- وذلك بداية بقمعها المتصل لمبادرات الجماهير. وقهر الديمقراطية ، وتقييد حق اصدار الصحف ، ووضع الاسس الراسخة للدولة البوليسية ، والفشل فى القضاء على الامية ، او القضاء على ازدواج التعليم او توحيد المدرسة .

ولكن ، ولان البورجوازية الصغيرة كانت -موضوعيا- تحرث فى ارض التقدم والاستنارة ، ومصاداة الاستعمار والصهيونية ، ومناوأة الملاك الكبار القدامى فقد مهدت لازدهار نسبي للثقافة الوطنية الديمقراطية حيث نشرت التعليم ، وانشأت المؤسسات العامة فى ميدان الانتاج الثقافى وحررت المرأة نسبيا ، واجرت تحسينات جذرية عل مستوى معيشة الكادحين ، واهم من هذا وذاك استهدفتهم (اى الكادحين) للتعينة - بطريقتها - فى معاركها ضد الاستعمار والصهيونية وكبار الملاك، وخلقت بذلك لغة وقاموسا جديدا للتحرر .

ولأنها بحكم تكوينها الثقافي - الاجتماعي متذبذبة تتأرجع في المنطقة الرمادية بين الطبقات المالكة الكبيرة من جهة والطبقة العاملة وحلفائها من جهة أخرى، ومنها تخرج الغالبية العظمى من المثقفين ، فقد اخترقت الطبقات القديمة صفوفها ، ونشأت من اعطافها هي نفسها طبقة رأسمالية جديدة ، قادت الثورة المضادة فيما بعد، وهي حالة يصفها حسن حنفي في " خطاب الى الاجيال القادمة " على النحو التالي :

" وتحول معظم الضباط الاحرار الى رجال اعمال ، لقد انتضى عصر الثورة وتبدلت الاحوال، واصبح الزمان غير الزمان ، انقلب المشروع القومي على عقبيه وتحول الى مشروع مضاد من معاداة الاستعمار - الى مهادنته ، ومن الصراع ضد الصهيونية الى الصلح معها والاعتراف بها ، ومن الاشتراكية الى الرأسمالية ، ومن القومية العربية الى العزلة القطرية ، ومن عدم الانحياز الى الانحياز للغرب ، وغالبا ماتم ذلك بنفس الرجال وبنفس الوجوه حتى لم يعد احد يصدق احدا " (١).

وقد ازدادت الثورة المضادة قوة ونفوذا بانتعاش الامبريالية وقدره الصهيونية على التوسع ، وتجديد الرأسمالية لنفسها وتجاوز ازماتها وتراجع النفوذ العالمي للاشتراكية كحليف لحركة التحرر الوطني وللطموحات الشعبية في هذه البلدان لبناء الاشتراكية ، مما جعل سحر الاشتراكية يتراجع باعتبارها تنطوي على حلول ممكنة للمشكلات المزمنة .

ارتبط تهيش الثقافة كهدف من اهداف الثورة المضادة واداة من ادواتها بتهيش الانتاج الوطني عامة في ظل الانفتاح الاقتصادي، حيث اصبحت البلاد تستورد اكثر مما تصدر ، وتاكل اكثر مما تنتج ، وتفاقت الديون وزادت البطالة التي وقع فيها المثقفون ايضا، كما ارتبط التهيش بوعى الثورة المضادة وقواها بحقيقة الدور الذي يلعبه الوعي الجماهيري في الصراع الطبقي الدائر على اشد في كل الميادين، وكان ان مورست عملية تعمية واسعة وتشويه منظم لم يسبق له مثيل لهذا الوعي الجماهيري ، وهي عملية تكاتفت لانجازها كل مؤسسات الحكم، وما يسميه جرامشي بمؤسسات المجتمع المدني سواء بسواء .

وجرى تقسيم الادوار بمهارة بين فئات التحالف الطبقي السائد سواء منها الممثلة في السلطة او تلك التي تقف - مترصة - خارجها، وذلك حتى يحقق مجمل التحالف هيمنته الكاملة عن طريق جهاز القمع، الذي تحرسه ترسانة من القوانين المقيدة للحريات من جهة ، وعن طريق تهيش الثقافة من جهة أخرى، بازاحة الاسئلة الرئيسية بعيدا جانا عن بؤرة الوعي الجماهيري واحلال اسئلة اخرى جزئية او غيبية في مجملها ، ومعاداة الثقافة، حيث تحرم الجماعات الدينية المسرح والسينما والرقص ... وهو ما اطلق عليه احد الباحثين وصف ايدولوجية الكاتبة .

يمتاز مفهوم الهيمنة عند جرامشي باعلاء خاص لسان الثقافي مؤكدا كما تقول امينة رشيد " لاولوية الثقافي في التأثير على الجماهير وعلى حركة الثورة او تاخيرها ... الهيمنة عند جرامشي هي الجمع بين السيادة والقيادة ، فاذا ارادت طبقة سائدة ان تحتفظ بقيادتها ينبغي ان تتعلم كيف تقود الجماهير الخاضعة

لها ، ان تفهم اللحظة التاريخية لهذه الجماهير بكل قواها الاخلاقية والسياسية والفكرية ، وهذا حسب جرامشى - تعلمه الدولة الرأسمالية بمهارة فى خلقها لمجتمع مدنى ديموقراطى وتفتقده الدولة المتخلفة " (٢) .

وسوف نحتاج لدراسة مستفيضة اخرى - ليس هنا ميدانها - لنبين ان الدولة المتخلفة فى مصر وهى دولة مركزية قد سلكت طريقا مختلفا ، وحيث تفخر سلالة الفراعنة فيها ان لها - اى للدولة - من العمر سبعة الاف عام ، وقد انشأت بدورها مجتمعا مدنيا منذ القدم واحكمت قبضتها عليه بحيث تكتمل لها الهيمنة على الوعى ، فما بالناس ونحن الان الدولة البوليسية غير الديمقراطية التى تمتلك وسائل الاتصال الجماهيرى فى عصر ثورة الاتصالات وارتفاع نسبة الامية الابدئية بين السكان ، بل وتزايدها فى اوساط النساء ، كما ان شكل الصراع ومعطياته يختلف جذريا عن ذلك الذى وصفه جرامشى وحلله فى ايطاليا ، حيث ان مصر كانت طيلة تاريخها الحديث دولة مستعمرة " بفتح الميم " وهى الان دولة تابعة .

ولان مصادفة غير سعيدة قد جعلت النفط يتدفق فى المعازل المحافظة والرجعية فقد اصبحت الرجعية هى الصفة الغالبة على الاقسام الواسعة من الرأسمالية المصرية التى ارتبطت بالنفط ، وقد جاء البناء بشكل جديد للاسلام .

يقول محمود عبد الفضيل :

" تم الهروب المنظم من الانشطة الانتاجية والسلفية ورش التجارة مثلا ، الى الانشطة المضاربة فى مجال التداول (مقاتل تجارة الخشب) ، حيث دورة رأس المال اسرع ، والارباح ذات الطبيعة الربعية الاعلى . كذلك اصبح الاتجار فى العملات الاجنبية احد الانشطة الرائجة على كافة المستويات فى القطاع الرسمى ( المصارف ) والقطاع غير الرسمى البوتيكات والاكشاك وشركات توظيف الاموال " ويضيف " وهكذا اصبح السعى الحثيث فى المجتمع المصرى وراء التكاثر المالى وليس التراكم الانتاجى هو الصفة الغالبة للسلوكيات الخاصة بمعظم الفئات الاصلية والاجتماعية " (٣) .

وكان لابد لعملية التعمية والتعتيم على الاسئلة الرئيسية حول موقف التحالف الحاكم من الاستعمار والصهيونية ومن توزيع الثروة والسلطة من ترويج مجموعة من المفاهيم والمقولات البديلة لمقولات الثورة ومعاداة الاستعمار ، والانتقال مهزومة الصهيونية وتوزيع الثروة والاشتراكية ، وان تبتدع سياقاً لهذه المفاهيم والمقولات يتفق مع اهدافها الجديدة وطبيعتها كشورة مضادة تقيم على انقاض الثورة الوطنية نظاما رأسماليا هجيناً وتابعاً ومشوهاً .

وكان السياق الجديد هو مزيج من الدين والتكنولوجيا معا ، اما مجموعة المفاهيم والمقولات الرائجة فهى الرزق والنصيب والبركة والسلام الاجتماعى والرخاء ، وكانت ادوات التهميش بهذه الصورة هى الاعلام والتعليم والجامع والكنيسة جنبا الى جنب الافقار المادى الحرفى المتزايد للجماهير الشعبية ، الذى يحاصر الثقافة واقمعا بتهميش المثقفين الديمقراطيين من جهة ، والحقا مثقفى البيروقراطية بخدمة الثورة المضادة



والتبعية من جهة أخرى ، وهؤلاء عادة ما ينحدرون من الطبقة الوسطى ، يقول الدكتور خلدون النقيب :  
" ان العنصر الديناميكي والفاعل في المجتمع المدني هو سيادة فكر الطبقة الوسطى فيه ، وفكر الطبقة الوسطى مبنى على فكر المجتمع الجماهيري والاستهلاك الجماهيري ، وهو ما اسميه بمجتمع الانفتاح " ويضيف  
" والنخب الحاكمة تقع الطبقة الوسطى المسيطرة عن طريق تحويلها الى طبقة مستفيدة ، طبقة اعوان واصدقاء ومعارف واقارب " (٤) .

ولن أكون في حاجة لاجتهاد كبير لتتعرف على النفوذ الديني الواسع بشكله النفطي في ظل الثورة المضادة ، والانفتاح والصلح مع اسرائيل ، والدخول كطرف في الاستراتيجية الكونية لامريكا ، وهيمنة روح الانفتاح والاستهلاك الترفي .

والوجه الاخر للدين هو التكنولوجيا التي يجرى استهلاكها والحديث عنها كانها السحر بسبب العزلة المعرفية المتزايدة ، حيث لم تدخل هذه التكنولوجيا الحديثة الى البلاد كنتاج لتطور علمي شامل ، لان مثل هذا التطور للعلم يحدث فقط دون ان تحده حدود في المراكز الرأسمالية الكبرى ، وانما تاتي التكنولوجيا الينا كبضائع للاستهلاك وتبقى اسرارها العلمية مستغلقة مختومة بختم ربها ، وتعتمد الشركات المتعددة الجنسية نزع سلاح المعرفة عن التكنولوجيا التي تصدرها ، فاما ان تصدر معها خبراء او تقتطع منها بعض الاجزاء حتى تجعل التعرف على اسرارها مستحيلا .

ولعل نفوذ الشيخ محمد متولى الشعراوى لا يحتاج لبرهان فهو الداعية المحترف الماهر الذى يخاطب كل مستويات الوعي ، فيصدر كتاب كل اسبوعين تنشره اكثر السلاسل رواجا ، وله برنامج تليفزيونى اسبوعى يوم الجمعة ، وعدة برامج اذاعية وندوات يومية واحاديث فى كل الصحف والمجلات تقريبا ، وهو بذلك نموذج فريد لمحترف الايديولوجية كما يسميه ماركس .

والمتابعة المتأنية لعمل الشيخ الشعراوى سوف تدلنا على ثلاثة افكار مركزية فى دعايته شديدة الذكاء والسلاسة: الاولى هى ان تقسيم مسألة الهيمنة خالصة لادخل للبشر فيها .

والثانية ، ان طاعة اولى الامر واجبة دون نقاش ، والثالثة ان المسلمين اخوة بصرف النظر عن الغنى والفقر ، وترتبط هذه الفكرة الاخيرة بالافراط فى الحديث عن مباحث الاخرة .

ولذا يرى حسن حنفى : " ان الاسلام الشائع يبرر افعال السلاطين ، اما الجماعات الاسلامية الخارجية على الحكم فهى تعطى الاولوية للظاهر على الباطن ، وللشكل الخارجى على الاوضاع الاجتماعية " (٥) ومع ذلك فان الحكم لدى اصطدامه بالجماعات الدينية حول الصلح مع اسرائيل فى بداية الثمانينات قام بتأميم الجامع ، حيث فرضت وزارة الاوقاف سلطة رقابية على كل الجوامع والزوايا الصغيرة ، وحرصت على مراقبة خطب الجمعة ، واصطدمت صداما عنيفا مع الجماعات الدينية الجديدة التى رفضت الاعتراف بالدولة الصهيونية ، وقاومت الصلح ودانت بالولاء الايديولوجى - الدينى لايران التى ترى فى امريكا الشيطان الاكبر وتعادى

الصهيونية ودولتها ، كذلك أصبح أشهر باب لحل مشكلات المواطنين هو " ليلة القدر " التى ينظمها مصطفى امين فى أكثر الصحف الشعبية انتشارا وهى الاخبار ، وليلة القدر هى تلك الليلة التى تنفتح فيها طاقة نور تنشأ عبرها صلة مباشرة مع الله حيث يستجيب ساعتها لكل دعاء وكل مطلب ، وفى ليلة القدر الصحفية تلك يحصل الفقراء والمعدمون على بعض مطالبهم ، فمن يريد العلاج من مرض مستعصى ، او العاجز عن دفع رسوم التعليم الذى أصبحت مجانيته خرافة ، او العاطل الباحث عن عمل .... إلخ ، وجمهور هذه الابواب يتزايد بانتظام .

كذلك جرت عملية بالغة الدهاء لاعادة انتاج فكرة التوصيل الدينية سياسيا فى شخص الرئيس ، وقد انحدرت الينا هذه الممارسة من الحقبة الناصرية ، وان كان هناك تبرير موضوعى حينذاك فى حقيقة انه كان نظاما للحزب الواحد ، كما انه كانت هناك مشتركات اساسية بين نظام الحكم ومجمل الطبقات الوطنية . الرئيس الان وهو رئيس حزب هو رمز للوطن ، وملاذ من العذاب تتوحد حوله القوى يناشده الفقراء ويحله الاغنياء ، وهو يقوم بزياراته المفاجئة للمستشفيات فتوضع الاسرة الجديدة ، وللمدارس فيجرب تنظيف الشوارع المحيطة بها ، وللمصانع فتدفع المنحة ... إلخ انه باختصار قادر على حل المشكلات فى التو واللحظة . وتتوارى خلف هذه الصورة شبه الدينية حقائق الاستبداد ، وطبيعة الحكم الفردى ، الذى يحمى مصالح طبقة ، والذى تحرسه ترسانة من القوانين . ويندمج شبه الدين فى المدنى ، ويصبح نقد الرئيس مع الارهاب المتزايد شبيها بنقد الدين ، وتتلور هذه الممارسة القانونية الرمزية فى موضوع التفويض حيث اعتاد المجلس التشريعى - مجلس الشعب - تفويض رئيس الجمهورية لاصدار قرارات لها قوة القانون بينما يمنح الدستور للرئيس صلاحيات واسعة جدا .

وأصبح شائعا - حتى فى اوساط المثقفين - ان يقال عن الذين يهاجمون النظام بوضوح ويكشفون عن تبعيته البنيوية ، وحقيقة سياساته المعادية للشعب ، ويحددون فى المسئولية المركزية للرئيس فيه ، ان يقال عنهم انهم مجانين . ويكاد الجنون هنا ان يكون مرادفا للفكر الدينى لانه يطرح هو الاخر اسئلة مغايرة ، يطرح الاسئلة الحقيقية ويكشف عن الطبيعة الكامنة خلف ستر التقديس الانشائى السياسى الذى هو أداة للارهاب . ان واحدة من سمات الثقافة الدينية النفطية تتمثل فى اقرار الانسان بعجزه كلية عن السيطرة على مصيره .

ومن هنا فان التبعية الشاملة على الاصعدة الاقتصادية والسياسية والثقافية تعمق هذا المفهوم الدينى ، من زاوية انه حتى رجال الاعمال والوزراء المشاركون فى الغرفة التجارية الامريكية ، المصرية على سبيل المثال وزراء ونواب رئيس وزراء ، يعرفون جيدا ان مصير تجارتهم واستثماراتهم وحتى مصيرهم الشخصى يتقرر بعيدا عنهم . هناك فى امريكا ... اى ان هذا المصير هو بمعنى ما فى عالم الغيب ولاسيطرة لهم عليه . اما الوجه الشفافى الاخر للخطاب الدينى للثورة المضادة ، فهو الخطاب التكنولوجى الذى يتسم بدوره

بطابع دينى ، ففى التكنولوجيا يمكن ان نجد حلا لكل شئ تمام كما سوف نجد عند الله او عند الرئيس او حتى ليلة القدر .

والثورة العلمية التكنولوجية طبقا لمعجم الشبوعية العلمية : " هى ظاهرة اجتماعية معقدة، وعملية تاريخية مديرة ، وهى تتسم بالخصائص التالية : الطابع العالمى ، لانها تشمل عمليا العالم كله ، الطابع الشامل ، لانها تمارس تاثيرها فى جميع ميادين الحياة الاجتماعية، الطابع المتكامل، لانه تتمازج وتتفاعل فيها بصورة عفوية التغيرات الثورية التى تجرى فى ميدان العلم وفى ميدان التكنيك ، والتى كانت فيما معنى تتحقق على حده . ان لب الثورة العلمية والتكنولوجية هو اسبقية تطوير العلم وتحويله الى قوة منتجة مباشرة " .

ولكن شيئا فى هذه الشروط لا يتوفر فى ظل التبعية الشاملة ، فلم يتطور العلم فى وطننا او يتحول الى قوة انتاجية ، بل ان تدريس العلم فى بلادنا ما يزال يقوم على مفردات العلم لامناهجه . كذلك فان التكنولوجيا التى هى واحدة من اهم نتائج العلم يجرى استبرادها وبكشافة متزايدة ، وتزداد المسافة بين اسرارها المعرفية المستغلقة ونوعية التعليم الذى يغزوه الدين بمسلماته ومنطلقاته اتساعا ، وحيث تركز الرأسمالية الطبقية التابعة وغير المنتجة على تقديم نفسها بوجه دينى .

وتجرى عملية التهميش عن طريق التعليم على مستويات كثيرة: اولها فشل البوجوازية حتى الان فى توحيد المدرسة، حيث ازدياد انقسام التعليم بين دينى ومدنى ، واتساع مساحة الاول بعد الطفرة النفطية ولصالح شيوخها وحاجاتهم .

والطابع التلقينى للشانى حيث تغيب الديموقراطية فى المدرسة كما تغيب فى المجتمع كله، فلا يفتح الطريق للعقل الناقد ، ويجرى حصار الاسئلة المركزية للتحرر الوطنى والاجتماعى والانسانى ، فاذا اضفنا لكل ذلك انقسامه الطبقي حيث تتقلص المجانية باستمرار، ويطردها الفقراء جماعات من التعليم ، او يخصص لهم التعليم، الفنى الهزيل لتكريس ثنائية العمل الذهنى والعمل البدوى، ليصبح الاخير من نصيب الشعب .

ويتلقى ابناء الطبقة المالكة تعليما اوروبيا امريكيا كوزموبوليتما يحترق الهوية الوطنية واللغة القومية، فما بالك باسئلتها ! وتتنافس فى ساحته الامبريالياتان الامريكية والفرنسية مع هوامش هنا وهناك للانجليز والالمان .

وهكذا يجرى اعداد ابناء المالكين ثقافيا لتامين اعادة التبعية بالشروط الثقافية الضرورية لها امبراليا . وللاعلام دور اساسى فى طرح القضايا ، ولكن له ايضا دور اخطر فى طمسها وتهميشها . وسوف تدلنا التابعة المتأنية لوسائل الاعلام على الكيفية المتأخرة التى طمست بها القضايا الاساسية واحلت محلها القضايا الجزئية، بنفس الطريقة التى يتبعها الدعاة الدينيون .



كذلك تلعب الرقابة على اجهزة الاتصال الجماهيرى دورا اساسيا فى عملية التهميش، ولهذه الرقابة سجل طويل وقوانين بلا حصر، واقرأ تقرير المنظمة المصرية لحقوق الانسان عن حرية التعبير والنشر فى مصر .

وتتجاوز الرقابة القوانين الى الممارسة العملية المحكمة التى تحجب حتى الاحزاب السياسية المعترف بها عن الناس وتطمس افكارها ومقولاتها ، ناهيك عن القيود التى تمنع انشاء الاحزاب اصلا ، وفى الانتخابات العامة تخصص لرئيس كل حزب بضع دقائق لشرح برنامجه فى الاذاعة والتليفزيون بطريقة مدرسية، فاذا كان الحزب عاجزا عن دعوة الناس لفهم برنامجه والالتفاف حوله كيف سيدعوهم ويعبئهم لمقاومة السياسات ؟

كذلك فان الاعلام هو التكملة الطبيعية للتعليم ، والمثقف المقهور فى وقته وفى اقتصاده، العاجز عن القراءة والتامل يؤول الى وضع المقهور ذهنيا ، فوسيلته للاستمرار الذهنى هى الاعلام بشتى انواعه ، فاذا حاد هذا الاخير عن متابعة المشاكل المحورية وعن التاكيد المستمر للهوية، وركز بدلا من ذلك على اهداف آنية او استعمارية -اذا جاز التعبير - فهو ينحرف بدوره، حيث يجذب الاعلام فى رمال ناعمة هى تعمية عن الواقع وطمس لرؤيته الحقيقية الشاملة التى تنفجر عنها المقاومة . " ان الرؤية الواضحة اساسها الحقيقة والواقع فى تحليلها ونقدها ، فالانسان لا يقاوم الا ما ينشأ فاذا انحرفت الكاميرا وذهبت به الى محاور هامشية . فهو سبطل خارج الحقيقة يقاوم فى غير الاتجاه الصحيح " (٦) .

كانت هذه الوسائل المباشرة لتهميش الثقافة ، ولكن الثورة المضادة استخدمت ايضا الوسائل غير المباشرة من السجن، للارهاب، لكل ادوات دولة الشرطة لتهميش الثقافة ، وارهاب المثقفين، والسعى الدائم للاحاقهم وترويضهم .

ولم يكن الوعى الجماهيرى فقط هو الذى خضع للتلاعب الايديولوجى للثورة المضادة (وهى تقوم بعملية تهميش الثقافة وخلق الحالة القدمية الشائعة) بل خضع وعى المثقفين ايضا بتساؤل محمود عبد الفضيل وهو بطور مفهوم العقلية الريفية :

" ان السؤال الذى يطرح نفسه فى هذه الظروف كيف تم تغيب الوعى لدى تلك الجماهرة الواسعة من المصريين على اختلاف فئاتهم الاجتماعية ، المهنية ، وبهذا الشكل المثير تحت مفعول مخدر " الارياح الاعلى " دون السؤال عن المصدر ؟ ويجب ان المناخ النفسى والثقافى الذى نشأت فيه شركات توظيف الاموال هو مناخ اتسم بانتشار الخرافة وتراجع الفكر العقلاني، ولذا تلقت الشركات المال الغزير من العائدين من بلاد النفط بسهولة ويسر بالغين ، يستوى فى ذلك المتعلمون قبل الاميين ، وكبار المهنيين قبل صغارهم ، بل الطامة الكبرى ان البعض قد اعتقد ان الاموال قد حلت عليها البركة بالفعل .

ولاشك ان كل ما حدث هو سمة زمن باكملة هو ذلك الزمان الريانى <sup>١</sup> نسبة الى شركات الريان لتوظيف الاموال [ الذى اختلط فيه النفط بالانفتاح والتهلبيب ، وسقطت فيه رموز وقيم عزيزة غالية صنعها المجتمع المصرى بعرقه ودموعه منذ ثورة ١٩١٩ (٧) .

كذلك فان الفكرة الدينية التى جمعت الكل فى واحد فى ظل حكم له صفة الدوام شبه الالهية، فالانتخابات لتغيره ابدا ابدا، قد انعكست فى استخدام واسع لضمير الجمع من قبل المثقفين، الذين سبق لهم ان استخدموا مفاهيم الصراع الطبقي فى الوصف والتحليل، وشكل بعضهم تراجعا كبيرا عن المنهج العلمى الموضوعى والقائمة طويلة .

يقول حسن حنفى: " لقد هدمنا كل شئ ، وكفرتنا بكل شئ ، ولم يعد هناك قضية يمكن الدفاع عنها ، ومن ثم استحالَت تربية المواطن ، وصعب ايجاد اطار مرجعى يمكن الرجوع اليه، او معيار يمكن القياس عليه ، ولقد انتهينا كل شئ بايدينا ، وحططنا مثل اجيال عديدة ، وهزنا قناعات ربينا عليها ، وراحت ضحيتها الرف الشهداء مادافعنا عنه فى الماضى اصبح موضوع شك وعلم اكتراث مثل الاستقلال الوطنى ، وحاولنا التخلص منه فى الماضى بما فى ذلك التخلص من الاستعمار وطرد المحتل الاجنبى اصبح الان موضوع نداء واستجداء ، لقد انقلبت الموازين رأسا على عقب ، وتحولنا مائة وثمانين درجة من الشئ الى نقيضه " (٨) .

بل ويجد مثقف اخر ان كل الاجابات متشابهة " ان الفكر العربى مكس بالاجابات الجاهزة، والحلول المستقرة لدى التيارات المختلفة لاشكالات الحياة العربية وهو فى نفس الوقت يشكو من الفقر الشديد فى نقد هذه الاجابات والحلول " (٩) .

ويضع الشاعر والناقد - رفعت سلام بذلك كل الاجابات والحلول سواء تلك التى توفرت لها فرصة الاختبار فى واقع الدولتين القومية والدينية، او تلك التى تعرضت للحصار والملاحقة وصولا للملاحقة الجسدية لاصحابها فى سلة واحدة ، وهو يقدم بذلك صورة اخرى لضمير الجمع الذى استخدمه حسن حنفى، فالاجابات هى اجاباتنا والحلول هى حلولنا .

ومن ثم فان الطابع القومى الشائع الذى يعزل البشر عزلا تاما عن اسس وجودهم الاجتماعى الاقتصادى هو ايضا طابعنا وليس خاصا بالتحالف الطبقي الحاكم والمهنى، لان الالتباس فى الوعى بل واكثر من ذلك عملية التعمية الثقافية على حقيقة الانقسام الطبقي الواقعى قد اصبحت عامة ، واصبحت اخرى - مثل حياد المثقفين الذين يمكن ان يصبحوا خبراء ليقدموا اى نظام - شائعة بل ومقبولة مثلها حياد المعرفة والعلم والتعليم والاعلام .

وبالتعمية على هذا الانقسام، ويخلق وهم الوحدة تلعب الايديولوجيا كما يقول جرامشى: "دورا اساسيا فى صباغة الكتلة ، واخضاع الجماهير للطبقات السائدة ، رغم التعارض بين مصالحها - اى الجماهير - واهداف الفئة السائدة. (١٠)

وباسم هذه الوحدة فى المصالح صدر فى مايو من عام ١٩٨٩ بيان مشترك بين الامين العام للاتحاد العام للعمال المصريين وجمعية رجال الاعمال ينص صراحة على ان: الاصلاح الاقتصادى المطلوب لمصر لا بد وان يتم على حساب الحقوق المكتسبة للطبقة العاملة والكادحين عامة، من مجانية التعليم والخدمات التى كانت قد

كسبتها عبر معارك مريرة، ويطرح توقيع رئيس الاتحاد مسألة استقلال المنظمات الجماهيرية للبحث .  
يقول جرامشى " فطالما لم بين الفلاحون منظماتهم المستقلة يتعمون دائما تحت سيطرة الطبقة السائدة  
وجهازها الادارى والسياسى " ، فاذا كان جرامشى قد ركز اهتمامه على الفلاحين فى ايطاليا باعتبارهم اكثر  
تخلفا واحتياجا للتنظيم المستقل بعد ان كانت الطبقة العاملة الايطالية قد قطعت شوطا فى بناء حزبها  
السياسى ، فان هذا القول ينطبق فى حالتنا على العمال ايضا الذين تعاني طليعتهم السياسية من ترسانة  
القوانين المقيدة للحريات، والتي تمنع عن حزبهم الشرعية القانونية وتهميش ثقافتهم اى وعيهم بدورهم ،  
وحينما يمارسون شرعيتهم الواقعية فى الاضرابات والاعتصامات والهيئات، فان الدولة البوليسية تقف لهم  
بالمرصاد بالدهابات والمصفحات وآلات التعذيب فى السجون .

ان الثورة المضادة التى تقوم بعملية التهميش الواسعة للثقافة وضعت هدفا محددًا هو ان تضمن لنفسها  
ولسادتها الامبرياليين سلمية وسلاسة عملية اعادة انتاج شروط الانتاج التابع ، وقد نجحت الى حد بعيد  
والشهادة الرئيسية على ذلك هى قدرتها على تصريف الصراع الطبقي المحتدم الى مسالك جانبية مثل الصراع  
الدينى ، وتاجيج المخاوف المتبادلة بين المسلمين والاقباط، او تفرغ الحماس الوطنى بنقله الى كرة القدم ،  
واغراق الاسواق بالمعلبات الثقافية الاستهلاكية الامريكية والهندية بعد تحطيم صناعة السينما فى مصر  
وفرض الرقابة عليها والسيطرة على التلفزيون ، ومع ذلك فان التناقضات تنفجر بين الحين والحين وتهدد  
الكتلة على حد تعبير جرامشى، وتبقى الجماهير، نتيجة لعملية التهميش تلك، محرومة من " مفهوم مستقل ،  
للعالم ، كى نعتقد المتهج النقدى ، والقدرة على تنظيم نفسها من اجل هدف واضح " .

بل انها تظل تنتظر الحلول من اعلى من الله او الرئيس او امريكا، حيث نجحت مرحلة التبعية ووجهها  
الثقافى الصارخ فى " التنفيذ المستمرة للاحاساس بالدونية ، ولنا بحاجة الى احصائيات معقدة، ولا الى  
بحث لاستكشاف الصفات المنسوبة لكلمتى نحن والمصريين ، وفى المقابل الصفات المنسوبة لكلمات مثل  
الغرب واوروبا وامريكا، وذلك سواء فى افتتاحيات الصحف او فى بريد القراء " (١١) .

ولا بد ان نضيف هنا ان اسرائيل تندرج ايضا ضمن المتفوقين ، ولا ننسى ان المهللين لاتفاقيات كامب ديفيد  
دافعوا عنها باعتبارها اتفاقيات بين المتحضرين ومصر واسرائيل وضد العرب الهمج، وكان طبيعيا فى ظل  
هيمنة الثقافة الاستعمارية المرتبطة بكثرة الاتفاقيات ان يجرى تهميش الاسئلة الرئيسية عن التحرر الوطنى  
والاستقلال والتقدم الاجتماعى .

ومع ذلك ، ولان الصراع الطبقي يظل محتدما فى كل الميادين فان الاجماع الايديولوجى القائم على  
التمتعيم على الوعى وتهميش الاسئلة يتعرض للاختلال بين الحين والآخر، حين تنفجر التناقضات فى كل  
الميادين ، ومن الملاحظ ان الانفجار يتخذ شكلا منظما فقط عندما تكون الطبقة العاملة فى قيادته واضرابات  
الحديد والصلب والغزل والنسيج ، وكفر الدوار ، والسكك الحديدية .... الخ ، بل ان هناك بوادر وعى فلاحى



يتزايد وينثر بالخروج على الهيمنة (اعتصام الفلاحين فى قرية الحماوية فى البحيرة) .  
فماذا نفعل ؟ ماذا يفعل المثقف الثورى الذى يريد ان يكون فاعلا فى حركة التغيير الى الافضل ؟ وماذا  
يفعل الحزب التقدمى كمثقف جمعى ؟

تقول امينة رشيد " لابد ان يشرح لهم هذه العملية المعقدة ويكشف عن وضعية المعتقدات التى تبعد  
الشعب عن مصالحه الحقيقية ، وتلك التى تكون نفسيته وعقليته للامور وتبريره لسوء حاله " (١٢) .

وهنا سوف تبرز لنا مهمة تحقيق الاستقلال الفعلى للمنظمات الجماهيرية الشعبية لا عن السلطة فقط ،  
وانما عن التحالف الطبقي المهيمن بكل شرائحه سواء كانت فى الحكم او خارجه.

كذلك تبرز مهمة بلورة تيار دينى تقدمى على غرار " لاهوت التحرير " ، وحيث ينطوى الدين الاسلامى  
على امكانيات غنية، وقد بين لنا الواقع بصورة دالة للغاية كيف ان الجماعات الدينية الطلابية استطاعت ان  
تفجر طاقة احتجاج هائلة لدى الجماهير وتقودها بالاقتراب الحميم فيها ، وتنظيمها ، وتحل بعض مشكلاتها  
الملحة فى العلاج ... والتعليم ... والزواج ... الخ . وسيكون ذلك كله جزءا اساسيا من مهمات المثقف الثورى  
الماركسى اللينينى فى كشف وتفكيك نظام الهيمنة، الذى يتوزع فى حالتنا بين الحكم وخارجه، ومن ثم تحرير  
الطاقات الثورية الكامنة ورفض الافكار المسبقة التى تحول بين الشعب ومصالحه الحقيقية كما تقول امينة  
رشيد، وتضيف -وهى على حق - " فما زالت حتى الان دراسة دور المؤسسات الثقافية التى تعمل واعية لبث  
الافكار المسبقة ، والايديولوجيات المزيفة والتزييفية فى بدايتها ، ومازال البعض يرفض هذا المفهوم بحجة  
عالمية الثقافة وفعلها عن السياسة متجاهلا دور الايديولوجية " .

ان مهمات المثقفين الثوريين فى ظل هيمنة الثورة المضادة كثيرة للغاية يندمج فيها السياسى بالثقافى،  
وصحيح ان الاولوية هى للسياسى ولكنه اذا ما اهتمد كثيرا عن الثقافى او تجاهله كما تفعل بعض الاحزاب  
التقدمية ، فان السياسى سوف يصبح فقيرا عاجزا عن الوصول الى العمق الاستراتيجى الذى يحميه .

واذا كان قول " لينين " صحيحا انه لا يمكن فى ظل الرأسمالية ان تنضج كل المقومات الثقافية لاجل بناء  
المجتمع الجديد، وان كثيرا منها لا تتوفر لإبعد الثورة الاشتراكية حيث يكون الاشتراكيون فى السلطة، فانه  
صحيح ايضا ان حزب جرامشى، "الحزب الشيوعى الايطالى" هو الذى يمتلك -وهو خارج السلطة- بعض اكبر  
شركات السينما فى ايطاليا، ويلتف حوله بل وبين صفوفه بعض اهم المخرجين ، ومن اعطاه خرجت حركة  
الواقعية الايطالية فى السينما التى اكتسحت العالم ، وفى كنفه ترمى مبدعون كبار فى شتى الميادين ،وهى  
تجربة فى حاجة لان تقرأها جيدا وتستوعب دروسها الثمينة الاحزاب الاشتراكية والشيوعية فى بلداننا لكى  
تستبعد الثقافة الوطنية الديمقراطية من قبضة الهيمنة التى تفرضها الثورة المضادة .

وترد للاسئلة الجوهرية دورها المركزى وتجعل العقل الناقد فاعلا .

## الهوامش

- ١- حسن حنفى ، خطاب الى الأجيال، الأهرام ٧ / ١١ / ١٩٩٠ ص ١١
- ٢- أمينة رشيد ، أنطونيو جرامشى والهيمنة بين الايديولوجى والسياسى، قضايا فكرية الكتاب التاسع عشر نوفمبر ١٩٩٠ ص ١٤٣
- ٣- دكتور محمود عبد الفضيل ، الخديعة المالية الكبرى، الاقتصاد السياسى لشركات توظيف الاموال ، دار المستقبل العربى ١٤٨.
- ٤- خلدون حسن النقيب حديث لجريدة الحياة اللندنية ٢٤ / ١٢ / ١٩٩٠
- ٥- حسن حنفى المصدر السابق.
- ٦- ليلى الشرينى ، «ادب ونقد» العدد ٦٦ «الاعلام والتعليم وعملية القهر ذهنى»
- ٧- محمود عبد الفضيل - مصدر سابق.
- ٨- حسن حنفى المرجع السابق
- ٩- رفعت سلامة «بحثا عن التراث العربى نظرة نقدية منهجية»، دار الفارابى ص ٧
- ١٠- أمينة رشيد ، أنطونيو جرامشى والهيمنة بين الايديولوجى والسياسى، قضايا فكرية، العددان التاسع والعاشر نوفمبر ١٩٩٠ ص ١٤٣.
- ١١- ليلى الشرينى ، مصدر سابق ص ٣
- ١٢- أمينة رشيد، مصدر سابق.

## المنظمات الجماهيرية العمالية فى ضوء فكر جرامشى

### المجالس العمالية والظرف الثورى فى إيطاليا

عندما نتعرض لتحرية المجالس العمالية فى إيطاليا فإننا لا نحاكم فكرة جرامشى بقدر ما نحاول التعرف على تجربة ثورية، لتتعرف على خصائصها والظروف التى أنتجتها وأدت إلى ولادتها، وطبيعة العلاقة بينها وبين تنظيمات الطبقة العاملة الأخرى (الحزب، النقابة) لكى نعى درس التاريخ، ونتمكن من فهم ما هو قائم من تنظيمات للطبقة ودرجة تلبسته لأحتياجاتها، وما يمكن أن تنتجه الطبقة من أشكال تنظيمية تلبى احتياجات حركاتها فى الظروف المختلفة.

وما لا شك فيه أن تجربة المجالس العمالية قد ولدت فى إيطاليا فى ظرف له خصائصه الثورية الأصيلة، ففي سبتمبر ١٩١٩ كانت الطبقة العاملة الإيطالية تعيش حالة من المد الثورى، التى ساعد على شحذها إنتصار الثورة الروسية<sup>(١)</sup> وفى الواقع كانت البلاد كلها تبدو مشرفة على الثورة<sup>(٢)</sup>، وبينما تخلف الحزب الإشتراكى الإيطالى عن القيادة الثورية للمعركة فى اتجاه الحسم الإستراتيجى لمسألة السلطة، أخذت البورجوازية الإيطالية تعيد تنظيم نفسها، وتحبش صفوفها بزيادة أجهزتها القمعية (الكارابينيرى)<sup>(٣)</sup>، والحرس الملكى، وإقامة «الإتحاد العام للصناعة» المسمى إختصاراً «كونفندوستريا»، أما النقابات فقد بقيت فى ظل هذا الظرف الثورى على إصرارها على القيام بدورها الطبعى المعتاد فقط فى الدفاع عن تحسين ظروف وشروط العمل.



وهكذا كانت الأوضاع فى إيطاليا ١٩١٩: الطبقة تعيش لحظة ثورية بينما تنظيمااتها الموجودة تاريخيا متخلفة عن الإستجابة لمقتضيات هذه اللحظة (النقابة المصرية على علم التخلّى عن دورها الطبيعى الاقتصادى، والحزب الواقع تحت تأثير وقيادة الإصلاحية) ولهذا فإن عدم إندلاع الثورة فيما بعد «لم تؤد إلى الاحباط بل إلى خيبة أمل عنيفة لدى العمال، وحرص الصناعيون الذين كانوا ضعيفى الإرادة فى السابق على بدء نضال الهدف منه تحطيم قوة النقابات».<sup>(٣)</sup>

واستنادا إلى هذا الوضع رأى جرامشى أنه لا بد من خلق مؤسسة جديدة يمكنها أن تنظم البروليتاريا «لتشقيف نفسها، وتجميع الخبرات واكتساب الوعى المسئول للواجبات المترتبة على الطبقات التى تمسك بسلطة الدولة»، وكان على المؤسسة الجديدة أن تضم، فى ذاتها، نموذج الدولة البروليتارية، وكانت السوفيتات بالطريقة التى نشأت بها فى روسيا قد لبّت هذين المطلبين كليهما.<sup>(٤)</sup>

إن فكرة جرامشى عن المجالس العمالية لم تكن مجرد إعمالا للذهن، ولكنها كانت إستجابة مبدعة لظرف له خصائصه الثورية، واحتياج أصيل للطبقة طرحه هذا الشرط التاريخى، وهو ما برهن عليه الصدى القوى والمباشر لدعوتها داخل صفوف الطبقة العاملة الإيطالية، ويتضح ذلك فى إستجابة عمال «تورينو» الفورية للفكرة بمجرد كتابة جرامشى عنها فى «النظام الجديد»، فالطبقة العاملة عندما تشتبك فى حالة المواجهة الجماعية تطرح الشكل الملائم لهذه المواجهة، فإذا كانت تواجه الطبقة البورجوازية من أجل السلطة السياسية فإنها تنتج منظمات ثورية مثل السوفيتات، والمجالس العمالية فى إيطاليا.

### النقابات والظرف الثورى

فى أوضاع التأزم الثورى التى كانت إيطاليا تعيشها غداة الحرب العالمية الأولى، ومع حالة المد الثورى للطبقة العاملة التى برهن عليها عمال «تورينو»، لم تكن النقابات بطبيعتها قادرة على إستيعاب وتنظيم الطاقات الثورية للطبقة فى هذه اللحظة، فهى لا تستطيع أن تقودها لأبعد من النضال الإقتصادى لتحسين ظروف وشروط عملها.

وقد رأى جرامشى أن النقابة-بالرغم من كونها أداة للصراع الطبقي أو التنافس الطبقي- لم تحقق أية إنتصارات ذات مغزى على مؤسسات الملكية الخاصة والريخ، والوعى المبكر بأن القضاء على الرأسمالية أبعد مما تقوى عليه (وهذا يعود طبعاً إلى أصل النقابة ومفهومها للعامل) سرعان ما أدى بالنقابة إلى توجيه كل جهودها إلى الهدف الفورى الذى يتلخص فى رفع مستوى معيشة العمال عن طريق المطالبة بأجور أعلى، وساعات عمل أقل، وهيكلا للتشريع الاجتماعى».<sup>(٥)</sup>

لقد ولدت النقابات فى ظل شروط تاريخية كانت تطرح على الطبقة العاملة ضرورة تنظيم نفسها من أجل تحسين شروط عملها، فكانت النقابات المدرسة الأولى التى يتعلم فيها العمال النضال الجماعى، وتوحيد

الصنف، وتتلصص فيها الطبقة الطريق إلى وعيها بذاتها، ونحن لا يمكننا أن نتهم النقابات بالإقتصادية لأن النضال الإقتصادي هو دورها الطبيعي ومبرر وجودها التاريخي، أما من يتهم بالإقتصادية فهو الحزب، الطبقة، عندما تتخلى عن دورها في القيادة السياسية لطبقة، وتعجز عن فهم اللحظات المختلفة في تطورها وعن إلتقاط مبادئها، والأشكال التي تفرزها من خلال نضالها الجماعي وتطورها بصورة خلاقة ومبدعة لتكون ملائمة لإستيعاب طاقاتها وتنظيمها، والاستجابة لإحتياجاتها ومقتضيات نضالها.

لقد قال جرامشي أنه « من الطفولية القول بأن النقابة تحمل في نفسها قوة رمزية تجاور الرأسمالية »،<sup>(٦)</sup> فقد طرحت اللحظة الثورية التي عاشتها روسيا عشية ثورة أكتوبر، وفي إيطاليا، والعديد من البلدان الأوربية الإحتياج الملح لمنظمات عمالية جماهيرية ثورية تتلقى فيها الطبقة العاملة التربية السياسية الثورية، وتنظم طاقاتها حول مهمة الإستيلاء على السلطة، والإستعداد لمهامها، وقد أثبتت هذه الفترة التاريخية وخبرتها الفنية أن النقابات لا يمكنها بحكم طبيعتها أن تكون هذه المنظمات الأكثر تطورا والتي تتصدى للمهمة التاريخية الكبرى.

لقد كانت النقابات لا تتحدث إلا باسم أعضاء مهن معينة وكان لها في كل الأحوال أهداف محدودة مثل تحسين الأجور وساعات العمل.<sup>(٧)</sup>

ولم تكن هذه الأهداف المحدودة للنقابات هي المشكلة في تلك الفترة المخصصة من حياة الطبقة العاملة الروسية والأوربية، وإنما كانت المشكلة في المواقف الإصلاحية التي إتخذها قادة النقابات البيروقراطيون في ذلك الوقت، فالأتحاد النقابي الدولي الذي أسس في عام ١٩٠١ وعرف باسم «أممية أمستردام» إتخذ موقفا معاديا من الحركة الشيوعية، وعمل على «تخفيف روحية القتال عند الجماهير»، وفي المجمل نجد «إن قادة النقابات ... بتخليهم عن حق الإضراب ولجؤهم إلى التعاون، بشروط، مع الحكومة وأرباب العمل، تخلوا عن قوتهم وسلطتهم لقيادة سياسة نضالية لرفع مستوى الأجور أو للدفاع عن المطالب النقابية»<sup>(٨)</sup> وهكذا جاء تحقيق المكاسب الإقتصادية اليومية للطبقة العاملة الإنجليزية على حساب تطوير النضال الطبقي في اتجاه المواجهة الإستراتيجية مع البورجوازية الإنجليزية.<sup>(٩)</sup>

إن الدور الرجعي الذي لعبته هذه النقابات في ذلك الوقت لا يعود إلى طبيعة النقابات ذاتها، وإنما إلى هؤلاء الذين كما قال جرامشي «لم يفهموا أبدا روحية المرحلة التي تمر بها في النضال الطبقي. لم يفهموا أن النضال الطبقي يمكنه، بفعل أي معرض، وفي أي وقت، أن ينقلب إلى حرب مكشوفة لا تنتهي إلا بإستيلاء البروليتاريا على السلطة».<sup>(١٠)</sup>

ولا شك أن هذه اللحظة التي يتحدث عنها جرامشي والتي يتصاعد فيها النضال الطبقي حتى يصبح إستيلاء البروليتاريا على السلطة قيد التحقيق، يتراجع فيها دور النقابات ( المدرسة الأولى للنضال الطبقي ) إلى الوراء، وتصبح الأشكال التنظيمية الأرقى والأكثر ثورية للطبقة العاملة والقادرة على التصدي لهذه المهمة

هى الأكثر إلحاحا وجبورية وضرورة لتطوير النضال، يقول جرامشى « فى اللحظة التى يقترب فيها الصراع من لحظته الحاسمة يجب على هذا الجيش أن يفكر فى أن يخلق، من بين صفوفه، قادة المؤسسات التى تنظم هذه الصفوف إستعدادا للمعركة الكبرى». (١١)

ولكن، هذا التراجع لدور النقابات الذى تفرضه اللحظة الحربية الحاسمة عشية الإستيلاء على السلطة، لا يمكنه أن ينال من الدور التاريخى الحاسم للنقابات فى حياة الطبقة العاملة، ولا يعنى إنتهاء هذا الدور بعد الثورة الاشتراكية والسيطرة على السلطة، فالمجور التاريخى لوجود النقابات لا ينتفى بعد ذلك، والتناقضات التى لا يزال المجتمع الجديد منظويا عليها تطرح إحتياج الطبقة العاملة لمنظماتها التى تدافع عن مصالحها المباشرة وتعبر عنها.

لقد نظر جرامشى إلى المهمات المحددة للنقابة والمجلس بإعتبارها متعارضة كليا فى المبدأ، وأكد أولوية دور المجلس. ولكن هذه الأولوية لم تكن تعنى أن دور النقابات قد إنتهى. وما دام المجتمع مبنيا على مبدأ الملكية الخاصة، فإن الحركة العمالية ستستمر فى المساومة مع موظفيها. وحتى فى الدولة الاشتراكية، سيكون على النقابات أن تسيطر على التشريف التقنى لكل العمال فى مهنة معينة أو عملية صناعية معينة (١٢)

وهكذا فإن جرامشى لا يرى إنتهاء النقابات فى الدولة الاشتراكية، ولكنه يرى أن دورها ينحصر فى التشريف التقنى، والإعداد لتحمل مهام الإنتاج، وتسبير عجلته، وهو ما يعنى من الناحية الفعلية إنتفاء دورها وصفتها كنتقابات. وقد ذكر جرامشى نفسه أن أمية أمستردام قد إستندت إلى هذا التصور عن دور النقابات فى الدولة الاشتراكية حيث «يجب على العمال والفلاحين أن يأخذوا فى إعتبارهم مشكلة الإنتاج كمشكلة أساسية فى حياتهم ومركزية لعمل أجهزتهم» (١٣)، وروجت له فى ظل سيطرة الرأسمالية وفى خطتها الرامية إلى تدعيم «العالم الإقتصادى للرأسماليين»، «النقابات ستحاول تحويل نفسها منذ الآن إلى مؤسسات للإنتاج، لمساعدة البورجوازيين فى عملية الإنقاذ» (١٤)

وإذا كانت أمية أمستردام الإصلاحية قد وقعت فى النظرة النقابية الضيقة التى تقصر النضال الطبقي للطبقة العاملة على النضال الإقتصادى، وتقطع الطريق على إمكانيات تطوير هذا النضال إلى معركة كبرى حاسمة حول السلطة السياسية، وهو ماوصل بها فى النهاية إلى تدعيم حصون الرأسمالية نفسها تحت دعاوى إنقاذ الإقتصاد المتهاوى بعد الحرب، فإننا لا يمكن أن نفصل هذا التردى الإصلاحى عن سيطرة البيروقراطيين على النقابات، « فالنقابة - فى الواقع- تعبر عن نفسها بشكلين إثنين، فى الجمعية العمومية للأعضاء، وفى البيروقراطية القائمة». (١٥)

أما النقابات التى تحاول زيادة قوة الطبقة العاملة وتعددا لدور أكثر إيجابية فى المجتمع، فأنها تصبح أداة ثورية فى الصراع الطبقي، ومن الخطأ تماما التقليل من أهمية هذه الأداة، أو إنكار دورها حتى فى «الدولة الاشتراكية».



ان الفكرة القائلة بأن مهمة النقابة فى الدولة الاشتراكية تتحول إلى التثقيف التقنى لم تؤد فى الواقع لغير التصفية الفعلية للنقابات فى الاتحاد السوفيتى ودول أوروبا الشرقية وإخضاع المنظمات العمالية لسيطرة البيروقراطية وقبضتها الحديدية، وشل فاعلية جماهير العمال، وقطع الطريق على حركتها ومبادرتها وممارسة نفوذها فى الواقع.

### إستقلالية النقابات .. ودرس التاريخ

إن افتقاد التنظيم النقابى لإستقلاليته فى «المجتمع الاشتراكى» لا تكمن خطورته فقط فى كونه موقفا خاطئا ومعاديا للنقابات، وإنما فيما يعنيه ذلك فعليا من تغييب للعمال عن مؤسساتهم الإقتصادية بل والسياسية، وهو ما لا يسمح لهم بممارسة نفوذهم والقيام بدورهم القيادى فى المجتمع، ويساوى فى المقابل سيطرة البيروقراطية والتكنوقراطية على أجهزة السلطة السياسية والإدارية.

لقد فرض الموقف المواجه للنقابات نفسه عشية الثورة، ثم استطال بعد إنتصارها فى الاتحاد السوفيتى، فإذا كانت النقابات قد وقفت بحكم طبيعتها ووظيفتها عاجزة عن القيادة والفعل الثورى فى لحظة ثورية لها طابع حسمى، فإن ذلك لم يكن يعنى انتفاء دورها بعد انتصار الثورة وتدعيم السلطة الجديدة، إن إلغاء دور النقابات وإقتراض أن الحاجة الموضوعية إليه قد إنتفت لأنه لم يعد هناك صاحب عمل قد انطوى على مغالطة كبيرة، وأغفل أن العمال فى ظل أى سلطة يظل لديهم إحتياجا ملحا لتنظيم يعبر عن مصالحهم الإقتصادية المباشرة، فالمجتمع الجديد لا يخلو من التناقضات، وهو ما زال طبقيا، ولا يمكن لسلطته أيا ما كانت أن تعبر بصناء كامل عن مصالح الطبقة العاملة، كما أن الطبقة العاملة نفسها لا يمكن لها أن تتحول فى يوم وليلة إلى كل منسجم لا يخلو من التناقضات والتباينات ( بين الشرائع والفئات، وعمال الصناعات المختلفة).

لقد أدى هذا الموقف إلى فقدان التنظيم النقابى لديمقراطيته وإستقلاليته وسهل من سيطرة البيروقراطية، ولم يكن من قبيل الصدفة أن تفويض سلطة الحزب الشيوعى فى بولندا قد بدأ على يد نقابة «تضامن»، وأن يتصدر مطالب عمال ألمانيا الشرقية مطلب إسقاط رئيسة اتحاد العمال الألمانى بعد سقوط هونيكير.

لقد أضح بعد «البريسترويكا» أن العمال الروس راغبين وشدة فى إعادة الإستقلالية والديمقراطية والحسوبة لتنظيمهم النقابى، وفى إضراب عمال الفحم فى «سبيريا» كون العمال لجنة للإضراب للتفاوض باسمهم مع ممثلى السلطة، وقد رفضوا تمثيل التنظيم النقابى لهم.

وقد إتضح أن النقابات فى الاتحاد السوفيتى يمثل المديرون ٦٠ ٪ من مراكزها القيادية... وهكذا، فإن العمال أصبحوا يعيشون حالة من الإغتراب عن هذه الدول ومؤسساتها، وافتقدت النقابات الغير مستقلة فاعليتها وحيويتها لیس فقط فى أداء دورها الطبىعى فى الدفاع عن المصالح الإقتصادية للعمال، بل أيضا فى قدرتها على القيام بهذا الدور القسرى الذى فرض عليها وهو التثقيف التقنى للعمال ودعم الإنتاج..

## إستقلالية النقابات وديمقراطيتها .. فى تاريخ الحركة العمالية المصرية

لقد تم الترويج لهذا المفهوم الخاطئ عن دور النقابات فى العمل مع الإدارة من أجل رفع القدرة الإنتاجية والذهنية للعامل، حيث أدى إلى إفتقاد النقابة لدورها الأصيل فى الدفاع عن العمال من أجل تحسين ظروف وشروط عملهم، وإفتقادها لإستقلاليتها وديمقراطيتها.

وتم إستدعاء هذا المفهوم إلى مصر، فقد كان مناسباً لأهداف مصادرة الحركة العمالية، والإجهاز على إستقلالية النقابات وديمقراطيتها.

لقد خاضت الحركة العمالية فى مصر ومنذ إرهاباتها الأولى نضالاً طويلاً من أجل تنظيمها النقابى الديمقراطى المستقل، وإستطاعت عبر هذا النضال إنتزاع النقابات التى كانت عضويتها إختيارية، وتأتى قياداتها عن طريق الانتخاب الحر المباشر، كما كانت تضع لوائحها بنفسها، وقد خاضت معارك كثيرة بطولية ضد المحاولات المختلفة لفرض الوصاية عليها، بداية من رفضها الإتحاد العام للنقابات الخاضع لسيطرة حزب الوفد الذى وضع على رأسه أحد قياداته البارزين (عبد الرحمن باشا فهمى)، ومروراً برفض وصاية النبيل عباس حلمى الذى نزل إلى الحلبة فى بداية الثلاثينات كزعيم لاتحاد نقابات العمال، حيث قام العمال بتكوين (لجنة تنظيم الحركة النقابية) التى نجحت فى مواجهة محاولات الوصاية وتحرير النقابات من سطوتها، كما نجد القادة النقابيين الأربعينيات يرفضون الإلتصام إلى رابطة عمال القاهرة التى أصر فؤاد سراج الدين (وزير الداخلية والشئون الإجتماعية فى ذلك الوقت) أن يكون زعيماً لها مدى الحياة فماتت الرابطة فى مهدها.

وبرغم محاربة الدولة والسلطة للنقابات فى ذلك الوقت، عن طريق إضطهاد النقابيين وتشريدهم ومحاربتهم فى رزقهم، وأحياناً المdahمات البوليسية للمقرات وإغلاقها، إلا أن النقابات كانت لا تخضع إلا لجماهير العمال أنفسهم، وظل الإعتراف بشرعية النقابات على رأس المطالب التى ناضلت من أجلها الحركة العمالية طويلاً، إلى أن صدر أول قانون يعترف بالنقابات وهو القانون رقم ٨٥ لسنة ١٩٤٢، إلا أنه لم يكن خاتمة المطاف فقد حرص هذا القانون على أن يحرم بعض الفئات من تكوين نقاباتها مثل الفلاحين وعمال الحكومة وعمال وموظفى الخدمات وخدم المنازل، كما حرم الطبقة العاملة من حقها فى تكوين اتحاد عام للنقابات، وهكذا واصلت الحركة النقابية نضالها من أجل إستكمال حقوقها والدفاع عن إستقلاليتها حيث كان أخطر ما فى القانون هو فرضه السيطرة الإدارية على تكوين النقابات، بحرمانها من ممارسة نشاطها إلا بعد إبداع أوراقها فى مصلحة العمل وموافقة المصلحة على تسجيلها، وكانت الطبقة العاملة تسعى إلى إنتزاع حقوقها المعطلة فى القانون بممارستها فعلياً فى الواقع وبالتحايل على القانون الجائر، فالفئات المحرومة من

حقها فى تكوين نقاباتها كانت تكون منظماتها تحت أسماء الروابط والمؤتمرات، التى كانت تسجل كجمعيات خيرية ولكنها كانت تقوم بتحركات كفاحية، مثل إضراب المرضى واحتلالهم لمستشفى القصر العينى، واعتصام عمال السكك الحديدية والتلغراف.

وجاءت سلطة بوليو لتعيد صياغة دور التنظيم النقابى فى ظل رأسمالية الدولة ليصبح واحدا من مؤسساتها وأجهزتها الحكومية وقد عبر الميثاق عن ذلك المفهوم بقوله: [أن النقابات لم تعد طرفا مقابلا للإدارة وعليها الإهتمام برفع الكفاية الإنتاجية للعامل وتنظيم الاستفادة الجسدية صحيا ونفسيا وفكريا]. والواقع أن هذه الصياغة لم تأت إلا تنويجا لممارسات سلطة بوليو فى ضرب الحركة العمالية ومحاولة السيطرة على تنظيمها النقابى، والتى بدأت مع أيامها الأولى بالتصدي الفاشى لأحداث كفر الدوار والحكم بالإعدام على القائدين العماليين خميس والبقرى.

ومنذ البداية .. رفضت السلطة الجديدة تكوين إتحاد عام للعمال، وعندما وافقت عليه - تحت تأثير الحركة فى الأوساط العربية والعالمية - قامت بتعيينه من رجالها المخلصين فى يناير ١٩٥٧، وقبل أن يمضى العام قامت بإصدار القانون رقم ٧ لسنة ١٩٥٨، الذى إشتراط فيمن يتقدم للترشيح لمجالس إدارات المنظمات النقابية أن يكون عضوا عاملا فى الإتحاد القومى (التنظيم السياسى الحكومى الذى أصبح الإتحاد الإشتراكى بعد ذلك).

.... وبينما كان العشرات من القادة النقابيين فى السجن، تم إصدار القانون رقم ٩١ لسنة ١٩٥٩، الذى دشن تحويل التنظيم النقابى إلى جهاز ملحق بالإدارة والحكومة، فقد أخذ بنظام النقابات العامة، وألقى الشخصية الاعتبارية لنقابة المصنع أو المنشأة، تحقيقا لإحكام القبضة والسيطرة على النقابات، فبدلا من حوالى ١٤٠٠ نقابة مصنع كانت قائمة فى ذلك الوقت أصبحت هناك ٥٩ نقابة عامة، وأصبحت عضوية العامل فى هذه النقابة العامة، وإشتراكه المقتطع منه يسد لها وليس لنقابة مصنعه، التى لم يبق منها سوى لجنة نقابية تمثل عمال المصنع فى النقابة العامة، وقد إفتقدت شخصيتها الاعتبارية، فمنذ ذلك الوقت لم يعد لها الحق فى إقامة الدعاوى الجماعية والفردية، كما ألغيت فعليا الجمعية العمومية لنقابة المصنع أو المنشأة التى أصبح دورها مقتصر على الانتخابات، وهكذا لم يعد ممكنا للعمال أن يخضعوا للتنظيم النقابى لإرادتهم، فحتى بفرض نجاح بعض العناصر الشريفة فى الوصول إلى اللجنة النقابية، فإن هذه اللجنة تفتقد القدرة على العمل دون الرجوع للنقابة العامة.

ثم توالى القوانين، فجاء القانون رقم ٦٢ لسنة ١٩٦٤ الذى إعتبر النقابات جزءا من النظام الإشتراكى، وجعل دورها فيه زيادة الإنتاج وتخفيض التكلفة وترشيد الإستهلاك، ولمزيد من إحكام القبضة قام القانون بإلغاء النقابات الفرعية فى بعض المحافظات وقام بتخفيض عدد النقابات العامة من ٥٩ إلى ٢٧ (١٦). وأخيرا القانون الحالى رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ وتعديلاته بالقانون رقم (١) لسنة ١٩٨١، التى أضفت المزيد من



القبود وضاعفت من صلاحيات النقابة العامة على حساب الشخصية الاعتبارية للجنة النقابية. لقد توافقت هذه القوانين التى حولت التنظيم النقابى إلى جهاز حكومى مع التغير الذى طرأ على قوام الطبقة العاملة المصرية، حيث أدى التوسع الكبير فى الهيكل الصناعى إلى إنضمام أعداد واسعة جديدة إلى صفوفها، وبطبيعة الحال جاءت هذه العمالة الجديدة من أصول ريفية مفتقدة للخبرة التاريخية الطويلة التى راكمتها الحركة العمالية، بينما كان إلتحاقها بالعمل فى المصانع على أرض المكاسب العملية التى أقرتها قوانين يوليو (مثل تحديد ساعات العمل، وإلغاء الفصل التعسفى، والتأمينات الإجتماعية والأجازات مدفوعة الأجر، وتمثيل العمال فى مجالس الإدارات)، وبالرغم من أن هذه المكاسب لم تكن إلا ثمرة النضال الطويل الذى خاضته الطبقة العاملة المصرية وقدمت خلاله عشرات الشهداء، إلا أن القادمين الجدد الذين إلتحقوا بصفوف الطبقة العاملة فى المصانع الجديدة- وفى غياب الحركة العمالية المستقلة التى تمت مصادرتها- كانوا مقطوعى الصلة بهذا التراث النضالى العظيم، وكانوا كمن ولد على حجر السلطة، لم يعرفوا غير سلطة الدولة كسلطة وحيدة تمنع وتمنع، ولم يعرفوا عن التنظيم النقابى سوى أنه جهاز ملحق بالإدارة ينضم العامل إليه إجبارياً بمجرد دخوله المصنع (والمقتضى القانون ٣١٩ لسنة ١٩٥٢) والذى قضت مادته الخامسة على أنه إذا إنضم ثلاثة أخماس العمال فى مصنع ما إلى النقابة فإن باقى العمال يصبحون من أعضائها بقوة القانون)، وهكذا فقد التنظيم النقابى مبررات وجوده وأصبح شكلاً معزولاً يفتقد لأبسط الأشكال الديمقراطية ولا يرتبط العامل به سوى من خلال إستقطاع إشتراكه الشهرى إجبارياً من مرتبه، وعزز من ذلك صعود وتربع مجموعة من النقابيين السلطويين على قمة هذا التنظيم.

لقد كانت مصادرة الحركة العمالية والسيطرة على تنظيمها النقابى عملية معقدة إمتزجت فيها المكاسب التى تمكنت الطبقة العاملة من الحصول عليها بعد نضال طويل- والتى قدمتها السلطة الجديدة كما لو كانت منحة منها- بالقمع الشديد منذ اليوم الأول لكل حركة عمالية، ووقت فيها مصادرة الحريات الديمقراطية والحركة المستقلة للطبقة العاملة وسائر الطبقات الشعبية، بينما كانت هذه الطبقات يجرى حشدتها خلف السلطة التى تميزت بعدائها للإستعمار، ومشرعوها الوطنى الطموح لبناء مصر عصرية.

لقد أصبح التنظيم النقابى فى مصر «كبيراً» من حيث أعداد العمال المنضمين إليه والذين يبلغون ٢.٩١٣.٠٠٠ عاملاً موجودين فى ٢٦٤٢ لجنة نقابية مجمعة فى ٢٣ نقابة عامة،<sup>(١٦)</sup> واتحاد عام للعمال يسيطر على عدد من المؤسسات (جامعة عمالية- مؤسسة ثقافية - بنك العمال)، إلا أن هذا كله ليس إلا جهازاً ملحقاً بالسلطة تسيطر عليه من خلال القوانين واللوائح والقيادات الحكومية، بل لقد أصبح هذا التنظيم قوة تقف فى مواجهة أى تحرك عمالى، وقد بدأ ذلك جلياً فى مختلف التحركات التى شهدتها السنوات الماضية، ففى إضراب قاطرات السكة الحديد قاد التحرك العمالى رابطة عمال السكة الحديد (وهى تنظيم إجتماعى) فى مواجهة الإدارة واللجنة النقابية معاً، وكان قادة الإضراب هم قيادة الرابطة، أما النقابة فقد

راحت تخرض السلطة على الضرب بيد من حديد على أيد المخرين<sup>(١٧)</sup>، وفى إضراب النقل الخفيف الذى جاءت أحداثه مع مطلع عام ١٩٨٧ قامت اللجنة النقابية بحل نفسها حتى تمكن السلطة من التنكيل بأثنين من قيادات الإضراب اللذين كانا عضوين باللجنة النقابية.

أما أحداث الحديد والصلب فقد وقفت فيها اللجنة النقابية - المدعومة من النقابة العامة للصناعات الهندسية- فى مواجهة العمال وقادتهم، مما جعل العمال يقومون بسحب الثقة منها، ثم كان الإقتحام الوحشى للمصنع على إثر إضراب العمال، ومقتل الشهيد عبد الحى محمد السيد سليمان، والقبض على المئات من عمال الحديد والصلب، حيث وقفت مختلف القوى الديمقراطية معهم فى مواجهة القمع البوليسى، أمام إتحاد العمال فقد وقف فى معاداة الحركة وراح- كعادته- يكيل لها الإتهامات ويمارس التشهير بها مدعيا أن كل من قاموا بها هم مجرد قلة منحرفة من خارج التنظيم النقابى.<sup>(١٨)</sup>

والحقيقة أن أحداث الحديد والصلب التى تعتبر أهم أحداث الطبقة العاملة خلال العشر سنوات الماضية قد دلت بوضوح أن الطبقة العاملة المصرية أصبحت ترفض هذا الشكل من التنظيم النقابى، كما أنها ترفض كافة أشكال التدخل الحكومى، وهذا مادعى عمال الحديد والصلب للإعتصام فى ١/٨/١٩٨٩- بالرغم من تحقيق مطالبهم الإقتصادية- ضد تدخل وزير الصناعة<sup>١</sup> وأحالة عضوى مجلس الإدارة المنتخبين للتحقيق ووقفهم عن ممارسة عملهم كممثلين للعمال فى مجلس الإدارة] متمسكين بحقوقهم فى الدفاع عن ممثليهم المنتخبين الذين عبروا عن مطالبهم داخل المجلس، ومطالبين فى إعتصامهم بالتصديق على سحب الثقة من اللجنة النقابية وقبول إستقالتها وبضرورة إجراء إنتخابات جديدة، ومطالبين بعودة نظام المندوبين النقابيين.

أن ما يجعل حركة الحديد والصلب تعكس لحظة جديدة فى تطور الحركة العمالية فى سنواتها الأخيرة، هو إمتدادها لأكثر من شهرين، مارس العمال خلالها كافة حقوقهم الديمقراطية بدءا من سحب الثقة من اللجنة النقابية، وإرغامها على تقديم إستقالتها، وإنتهاء بممارسة حق الإعتصام مرتين متتاليتين فى أقل من الشهر. وقد تمكنت الحركة من إثارة ردود فعل واسعة داخل المجتمع المصرى، حيث أدت الطريقة التى تمت مواجهتها بها إلى موجة من الرفض والإستفزاز، ولأول مرة تنجح الطبقة العاملة المصرية فى أن تفرض قضاياها بهذا المستوى من الحدة والإتساع على الساعة السياسية فى مصر، وأن تصبغ قضية الديمقراطية بصفتها المتميزة، وتحوّلها حول حق الإضراب ومختلف الحقوق الديمقراطية للطبقة العاملة، وتتمكن من جذب مختلف القوى الديمقراطية خلفها وفى معركتها.

### المندوبين النقابيين

مهما كانت أشكال القهر والوصاية التى تتعرض لها الطبقة العاملة، ومهما كانت محاولات المصادرة لحركتها، فإنها لا يمكن لها أن تصادر صفاتها الثورية الأصيلة، حيث يكون بوسعها أن تجدد من طاقاتها

النضالية، وإن تقوم من خلال نضالها الجماعى بإبداع الأشكال التنظيمية الملائمة لتطوير إمكانياتها وقدرتها على الحركة والمواجهة.

فى بدايات السبعينيات، ومع إهتزاز الصيغة الناصرية وعدم استقرار المجتمع تحت تأثير هزيمة يونيو ١٩٦٧، والشعارات الديمقراطية التى بدأ السادات فى رفعها محاللة للجماهير والقوى السياسية المختلفة، جعلت الحركة العمالية تبحث عن طريقة تدفع بها التنظيم النقابى لكى يلعب دوره فى التعبير عن مطالبها الإقتصادية، وعن شكل يمكنها من إستعادة سيطرتها عليه، فاسترجعت فكرة المندوبين النقابيين التى مارستها فى الأربعينيات، من أجل جمهرة العمال حول اللجنة النقابية وريطهم بها بشكل يومية فى مواجهة صاحب العمل.

وهكذا استعاد العمال المندوبين النقابيين لكى يقوموا بدور جديد فى ظل ظروف وشروط جديدة، فأصبحوا يأتون بالإنتخاب الحر المباشر ليكونوا مجلس المندوبين النقابيين، الذى يعمل على توسيع قاعدة العمل النقابى داخل المصنع، ودفع اللجنة النقابية للإهتمام بالبرنامج المطلبى الذى يشتمل على مطالب العمال من أجل تحسين ظروف وشروط عملهم داخل المصنع، ومراقبة عملها على تحقيق هذه المطالب.

وقد عاود تنظيم المندوبين النقابيين الظهور مرة أخرى فى بداية السبعينيات فى شركة الغزل والنسيج بحلوان (الحرير)، حيث كان عمال كل صف ينتخبون مندوباً نقابياً عنهم، ثم يقوم هؤلاء المندوبون بإنتخاب أميناً لمجلس المندوبين، وكانت مهمة المندوب النقابى تتلخص فى العمل على حل المشاكل الفردية مع الإدارة، ورفع المشاكل ذات الصبغة الجماعية للجنة النقابية ومتابعتها.

ثم تحول مطلب إنشاء تنظيم المندوبين النقابيين إلى أحد المطالب الثابتة فى البرامج الإنتخابية للنقابات، وخاصة برامج المرشحين اليساريين، وجرى العمل به فى مصنع الكوك بحلوان فى سنة ١٩٧٥، وتطبيقه فى الحديد والصلب بعد ذلك، وفى هذه التجارب كلها كان المندوبون النقابيون يأتون عن طريق الإنتخاب الحر المباشر، وإن اختلفت أشكال التمثيل، فبينما كان عمال الحرير ينتخبون مندوباً عن كل صف، اختلف الأمر فى الحديد والصلب حيث كان مائة عامل من ورشة واحدة ينتخبون مندوباً، فإذا تكونت الورشة من أقل من مائة عامل إنتخبوا مندوباً واحداً، أما إذا زاد عدد الورشة عن مائة، فإنها تنتخب أكثر من مندوب نقابى تبعاً لعددتها، وقد بلغ عدد المندوبين النقابيين فى شركة الحديد والصلب ٢٠٣ مندوباً، كانوا يمارسون نفس مهام المندوب فى شركة الحرير، وتطور الأمر فأصبح هناك مؤتمراً للمندوبين ينعقد مرة كل شهر، ويضم كل المندوبين النقابيين [٢٠٣] مع اللجنة النقابية لوضع البرنامج المطلبى والعمل على تنفيذه، كما أصبح ممثلى العمال فى لجان الإنتاج والأمن الصناعى يختارون من بين المندوبين، وقام المندوبون ببعض المهام فى مجال الخدمات الإجتماعية والترفيهية، وأعادوا توزيعها على نحو عادل بعد أن كان أعضاء اللجنة النقابية يسيطرون عليها، ويسيطرونها وفق أهوائهم ومصالحهم الشخصية.



## المندوبين النقابيين والتنظيم النقابي

اضطرت اللجان النقابية في المصانع التي أقام بها العمال تنظيم المندوبين النقابيين إلى الاعتراف بالمندوبين والتعامل معهم، ولم يكن ذلك إلا نوعاً من الرضوخ للأمر الواقع، فقد كان موقف التنظيم النقابي القائم من لجان المندوبين هو العمل على عرقلة عملها، وتحسين الفرصة إذا ما سنحت من أجل الإجهاز عليها، وهو ما كان يحدث عادة مع تراجع الحركة العمالية في هذه المصانع، وقد أشار قانون النقابات رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ المعدل إلى المندوبين النقابيين، حيث خول للجنة النقابية الحق في وضع قواعد وإجراءات إختيارهم وكذلك إختصاصاتهم كجزء من نظامها الأساسي، الذي يلتزم بالاتحة النموذجية التي يضعها الإتحاد العام للنقابات. وغنى عن الذكر أن هذه الأشارة التي تفضل بها القانون لم يقصد بها الإقرار بشرعية لجان المندوبين، وإنما تقييدها بقواعد صارمة بعد أن فرضتها الحركة العمالية.

ولم تتمكن تجربة المندوبين التي شهدتها السبعينيات من الإمتداد إلى الكثير من المواقع، بل وإنحسرت في مواقعها القديمة، فالقمع الذي تواجه به الحركة العمالية لقتل مبادراتها وأشكالها التنظيمية، لا يترك الفرصة لاستمرار هذه الأشكال ونموها، حيث أن القدرة على هذا الإستمرار والنمو ترتبط بمستوى الحركة، ولا يعني ذلك أن نظام المندوبين النقابيين قد إنتهى دوره، فقد كان ولا زال واحداً من أهم مطالب الحركة العمالية على طريق مفرطة التنظيم النقابي.

## الأشكال التمثيلية في الإدارة

واستكمالاً للصيغة القائلة بأن النقابة والإدارة ليست أحدهما في تضاد مع الأخرى، وأنهما تعملان مشتركتين من أجل الإنتاج ورفع الكفاية الإنتاجية للعامل، جاء تشييل العمال في مجالس الإدارات، ولجان الإنتاج، ولجان الأمن الصناعي.

### (١) لجان الإنتاج ولجان الأمن الصناعي

ولا يمكن لأحد أن يعارض في وجود مثل هذه الأشكال التمثيلية التي يتواجد بها العمال، وكان من المفترض أن يشاركوا في الإدارة من خلالها، ولكنها لم تأت إلا كأشكال بيروقراطية مفتقدة للديمقراطية، فالإدارة واللجنة النقابية هما اللتان تتوليان إختيار أعضاء هذه اللجان، وهي فضلاً عن ذلك لا تمتلك حق إصدار القرارات، بحكم قانون إنشائها الذي قصر دورها في رفع التوصيات لرئيس مجلس الإدارة، الذي يمتلك حق الأخذ بها أو رفضها.

وبطبيعة الحال فإن هذه اللجان التي استلبت منها - منذ إنشائها - مبررات وجودها قد إفتقدت حيويتها أيضاً في ظل حركة عمالية مصادرة، فلم يعد لها من مهمة سوى عقد إجتماعاتها بشكل روتيني، ولا يرتبط بها العمال حتى من قبيل متابعة أخبارها، وكان ممثلي الإدارة يتولون رئاسة هذه اللجان التي بمرور الوقت -

أصبحت لا تنتظم حتى فى إجتماعاتها ولا يكون لذلك أية ردود أفعال فى صفوف العمال.

## (٢) تمثيل العمال فى مجالس الإدارة

وقد كان مطلب إشترك العمال فى مجالس الإدارة من المطالب التى قامت الطبقة العاملة المصرية برفعها منذ عام ١٩٢١، حرصا منها على وجود العمال فى غرفة إصدار القرار، وهو الأمر الذى تتزايد أهميته مع تطور الصناعة وارتفاع المستوى التقنى للعمال، وفى ظل الإشكاليات الإدارية التى أحدثتها التشريعات المتعاقبة للعاملين.

ورغم أن قانون تمثيل العمال فى مجالس الإدارة قد نص على أن يتم هذا التمثيل بأربعة أعضاء يكون نصفهم على الأقل من العمال، حيث يتكون مجلس الإدارة منهم ومن أربعة أعضاء ممثلين للإدارة، إلا أن هذا القانون قد وضع الضوابط اللازمة لتحجيم هذه التجربة، حيث جعل صوت رئيس مجلس الإدارة مرجحا لكفة التصويت، كما أعطى وزير الصناعة الحق فى إقالة بعض أو كل أعضاء المجلس وإحالتهم للتحقيق، أو وقفهم عن ممارسة وظيفتهم التمثيلية فى المجلس، فضلا عن ذلك أعطاه الحق فى حل المجلس بأكمله وتعيين مفوض لإدارة الشركة.

وفى الواقع يختلف تمثيل العمال فى مجلس الإدارة عن تمثيلهم فى لجان الإنتاج ولجان الأمن الصناعى، فبينما تتكون الأخيرة بالإختيار المشترك للإدارة واللجنة النقابية، يكون تمثيل العمال فى مجلس الإدارة عن طريق الانتخاب، لذلك فإنه كثيرا ما يحدث فى فترات المد للحركة العمالية، حيث يقومون بتبنيها وهو الأمر الذى يدفع اللجنة النقابية إلى التناقص معهم، ولذلك يسمى إتحاد العمال لتدارك هذا الأمر ومحاصرة هذا الشكل التمثيلى للعمال بإخضاعه للتنظيم النقابى.

ويتضح ذلك من خلال التناقض الذى رأيناه بين الإدارة واللجنة النقابية من جهة، وأعضاء مجلس الإدارة المنتخبين من ناحية أخرى فى العديد من الأحداث العمالية والحالات الكثيرة التى تعرض فيها أعضاء مجالس الإدارة للوقف والإقالة، بل والنقل من شركاتهم مثلما حدث فى سماء طلخا، والنقل الخفيف، والحديد والصلب.

وربما يتصور من يلقى النظرة الأولى على هذه الأشكال التمثيلية وجود مشاركة عمالية فى الإدارة والإنتاج، غير أنها ليست إلا أشكالا بيروقراطية لا ترتبط بأية رقابة عمالية حقيقية على الإنتاج لكل الأسباب التى أوردناها، فالسلطة قد قننت لهذه الأشكال على الصورة التى تتلائم مع وجهة نظرها، ولم تسمح بها إلا فى الوقت الذى تسيطر فيه على التنظيم النقابى، وحيث قامت بمصادرة الحركة العمالية المستقلة، وهكذا تختلف هذه الأشكال التى تصنعها السلطة عن الأشكال التمثيلية التى تبتدعها الطبقة وتخلقها بمبادراتها ومن خلال حركتها الحية.

## الحركة العمالية ... العازق والحل

سبجد القارئ لتاريخ الحركة النقابية المصرية وما آلت إليه الآن، وفي السنوات الأخيرة التى شهدت عددا من التحركات العمالية المتميزة بدرجة من النضج النسبى، أنه أمام حالة تشير الإلتزاع حقا قد تردت إليها الحركة النقابية فى بلادنا، حيث الفكرة النقابية ذاتها قد فقدت مصداقيتها لدى العمال، ومن ذا الذى يستطيع أن يقنع العامل بأن مثل هذه النقابات قد وجدت لتدافع عن مصالحه، وهو لا يرى فيها غير أنها مؤسسات حكومية ملحقة بالأدارة وتعمل دائما معها وتستند إلى سلطة الدولة، وغير كل هذا الفساد المستشري فيها؟! لذلك .. كان من الطبيعى أن تتردد الهتافات المعادية للنقابة ورموزها فى أحداث السكة الحديد، والنقل الخفيف، واسكو، والحديد والصلب.

وكان من الطبيعى أن تأتى جميع الحركات الإحتجاجية العمالية التى حدثت فى السنوات الأخيرة من خارج التنظيم النقابى وأغلبها فى مواجهته.

والآن .. أصبحت فى مصر حركة عمالية لها ملامحها المتميزة، وبرنامجهما المطلبى، وقياداتها ورموزها، هذه القيادات المؤيدة من العمال والتى تقف السلطة لها بالمرصاد لمنعها من دخول التنظيم النقابى مستخدمة سلاح التزوير، أو قانون المدعى الإشتراكى الذى يتم بمقتضاه عرض أسماء المرشحين لإتخابات مجلس إدارات اللجان النقابية عليه للإعتراض على من يشاء منها، فضلا عن ذلك المادة ٣٨ من قانون النقابات والتى تنص على ألا يزيد عدد أعضاء النقابات المهنية عن ٢٠٪ من عدد أعضاء مجالس إدارات اللجان النقابية، بينما يتم قسرا ضم جميع حملة دبلوم المدارس الثانوية الصناعية الى نقابة التطبيقيين، التى توصف بأنها نقابة مهنية!! وهى النقابة التى كان من أهم أسباب إنشائها شق الطبقة العاملة بتصنيفها إلى فنيين وغير فنيين.

وعلى الجانب الآخر نجد التنظيم النقابى المعزول الذى يسيطر عليه إتحاد العمال من خلال ٢٣ نقابة عامة ترزع عليها منذ زمن بعيد القيادات الحكومية، وتفتقد لجانه النقابية فى المواقع لأية شخصية إعتبارية طبقا لنصوص قانون النقابات رقم ٣٥ لسنة ١٩٧٦ وتعديلاته بالقانون رقم لسنة ١٩٨١، وهى ليست الإشكالية الوحيدة لهذا القانون الذى لا تقوم فلسفته على الرغبة فى تحديد العلاقة بين النقابات والدولة، وإنما على السعى إلى إحكام سيطرة الدولة على هذه النقابات.

إن مختلف الثغرات الديمقراطية التى أمكن فتحها فى النظام السياسى والشمولى وسمحت بهامش من الحريات السياسية لم تنل منها الطبقة العاملة شيئا حتى الآن، فالحقوق الديمقراطية لهذه الطبقة لازالت مصادرة بالكامل، وعلى الرغم من ذلك، لا نجد هذه الحقوق مكاثها فى برامج الأحزاب والقوى السياسية المختلفة، أو فى الممارك الديمقراطية التى تخوضها هذه القوى، اللهم إلا فى ذيلها أو على هامشها.

إن الحقوق الديمقراطية للطبقة العاملة (حقها فى تنظيمها النقابى المستقل، وحزبها السياسى، وحقوق



الإضراب والاعتصام والتظاهر) هي المحور الحقيقي والجوهرى لأى مجتمع ديمقراطى حقا، وبدونها تفتقد الديمقراطية مضمونها ومغراها، وتظل مجموعة من الديكورات والكرنفالات، أو هايد بارك ربما كان عالى الصوت، ولكنه ضيق الإطار منحصر فى صفوف النخبة.

فنحن لا نعتقد أن هناك مجتمعا ديمقراطيا لا تتمتع فيه النقابات باستقلاليتها وتمارس نشاطها بفاعلية فى الدفاع عن المصالح اليومية للعمال.

ولا يمكن لإستقلالية الحركة النقابية أن تتحقق بغير إلغاء القانون المفروض عليها من الدولة، حيث ينحصر دور القانون فى النص على شرعية العمل النقابى، والإقرار بحق العمال فى تكوين منظماتهم النقابية، ثم يقوم العمال بعد ذلك بوضع اللوائح الخاصة بنقاباتهم بأنفسهم وعن طريق جمعياتها العمومية.

### ديمقراطية التنظيم النقابى

تبدأ ديمقراطية التنظيم النقابى من الحق الإختبارى للعمال فى الإلتزام للنقابة وحقوقهم غير المقيد فى تشكيل التنظيم النقابى الذى يعبر عن مصالحهم، وحق هذا التنظيم فى بناء الشكل الهرمى الذى يناسبه، ووضع أسسه وطريقة إنتخابه، فضلا عن الإقرار القانونى بحق العمال فى الإضراب والاعتصام، وحق النقابات فى عمل عقود العمل الجماعية.

وهناك وجهة نظر فى الحركة العمالية تختلف مع فكرة حرية تشكيل النقابات وتنظر إلى المطالبة بها بإنزعاج شديد، باعتبارها تؤدي عمليا إلى إنبهار التنظيم النقابى الذى ترى فى وجوده بهذا الشكل المركز مكسبا كبيرا، وتعتقد أن دورنا ينحصر فى العمل على إدخال بعض التعديلات الديمقراطية عليه.

ونحن تختلف مع هؤلاء ونقول لهم أن الدعوة للإستقلالية لا يمكن لها أن تكون غير الدعوة لإستقلالية تنظيم ديمقراطى، وأن ديمقراطية التنظيم لا تعنى فى المحل الأول سوى الحق الإختبارى للعمال فى الإلتزام للنقابات، وهو ما يعنى الحق فى التعددية.

إن فكرة الحق فى التعددية قد تبدو للبعض خطوة للخلف، ولكنها بالتأكيد الطريق إلى تنظيم نقابى يقوم بدوره الطبقي فى تنظيم العمال، والعمل على تحسين ظروف وشروط عملهم، وإلى استعادة ثقة العمال فى الفكرة النقابية التى أهدرها التنظيم المركز، الذى لم يستطع - رغم ضمه العمال إجباريا - أن يضم أكثر من ٢٣٪ من إجمالى العاملين فى مصر تحت سيطرته، ولا تجرى الإنتخابات فى أكثر من ٤٠٪ من قواعده والباقي ٦٠٪ يتم بالتزكية<sup>(١٩)</sup>.

كما لم يستطع هذا التنظيم أن يحقق أى مكسب إقتصادى للطبقة، بل إن المكاسب الإقتصادية الجزئية التى تم الحصول عليها فى السنوات الأخيرة جاءت فى أعقاب ونتيجة التحركات العمالية التى جاءت من خارج هذا التنظيم، الذى تحول إلى مؤسسة للخدمات الإجتماعية ودفن الموتى فى أحسن الأحوال.

إن هؤلاء الذين يدافعون عن التنظيم المركز الحالى معتقدين أنهم يدافعون عن وحدة الطبقة العاملة يتجاهلون أن وحدة الطبقة العاملة لا يمكن لها إكتسابها إلا فى سياق حركتها، ومن خلال منظماتها الجماهيرية التى تبذلها إستجابة لشروطها المختلفة.

ولا شك أن إفتقاد الطبقة العاملة لتنظيماتها هو المأزق الراهن للحرية العمالية، التى يرتهن تطورها بإكتسابها لحقوقها الديمقراطية، وهو ليس مأزقها وحدها بل إنه مأزق المجتمع بأسره، فوعى العمال بكونهم طبقة إجتماعية لها دورها القيادى فى حركة المجتمع، وقدرة الحركة العمالية على أن تلعب دورا طليعيا مع القوى الديمقراطية، هو شرطا حاسما لتغيير الطابع الشمولى للدولة فى مجتمعتنا، ولفتح الطريق المسدود.

## الهوامش

- ١- الفقرة من ص ١٦٠ كتاب «غرامشى، حياته وأعماله»
- ٢- «الكارابينيرى» تعنى الدرك
- ٣- تقرير «الاتحاد العام للعمل» فيما بعد من كتاب «غرامشى، حياته وأعماله»
- ٤- الفقرة من ص ١١١ نفس المصدر
- ٥- الفقرة من ص ١١٩ نفس المصدر
- ٦- الجماهير والزعماء، مقال نشر بلا توقيع فى صحيفة «النظام الجديد» بتاريخ ٣٠ ايلول (سبتمبر) ١٩٢١
- ٧- الفقرة من ص ١١١ من كتاب غرامشى، حياته وأعماله
- ٨- ص ١٠٦ نفس المصدر
- ٩- تمكنت الرأسمالية فى هذه البلدان من تقديم بعض التنازلات للطبقة العاملة حيث كان تزايد تكاليف الانتاج الصناعى يحول إلى كاهل جماهير المستعمرات، أو كاهل شريحة واسعة من السكان فى الدول المستغلة الأكثر تخلفا.
- ١٠- اشتراكيون وشيوعيون، مقال نشر بلا توقيع فى صحيفة النظام الجديد بتاريخ ١٢ مارس ١٩٢١
- ١١- الاشراف العمالى فى مجلس العمل. مقال نشر بلا توقيع فى صحيفة النظام الجديد بتاريخ ١٣ آذار (مارس) ١٩٢١
- ١٢- الفقرة من ص ١٢١، كتاب غرامشى حياته وأعماله.
- ١٣- خطة امستردام، مقال نشر بلا توقيع فى صحيفة «النظام الجديد» بتاريخ ٨ حزيران (يونيو) ١٩٢١
- ١٤- نفس المصدر
- ١٥- مقال الجماهير والزعماء، المصدر السابق
- ١٦- امعانا فى مركزة التنظيم النقابى ضمانا لأقصى درجات السيطرة عليه أخذ بنظام النقابات العامة، وليس نقابات الصناعات، حيث تضم النقابة العامة عمال أكثر من صناعة، وما ينتج عنه خلل واضح حيث تتعامل النقابة الواحدة مع أكثر من مؤسسة عامة.
- ١٧- انظر كراسة كفاح عمال السكة الحديد. من كراسات صوت العامل
- ١٨- فى البيان الذى أصدره رئيس الاتحاد إبان الأحداث ذكر أن من قاموا بها من خارج التنظيم النقابى، وكان التنظيم النقابى يقف عند حدود مجالس إدارات اللجان النقابية، أما أعضاء الجمعيات العمومية الذين تستقطع منهم الاشتراكات فيبدو أن مظلة التنظيم لا تشملهم !!!
- ١٩- قضايا فكرية - العدد الخامس - مايو ١٩٨٧ - ص ٢٤٣.



## النضال الوطنى والاجتماعى للفلاحين المصريين قراءة مقارنة مع مقولات جرامشى

بهنى، أن اسجل اعتزازى وشكرى للأستاذ حلمى شعراوى - وإدارة مركز البحوث العربية- لدعوتهم لى للمشاركة فى هذه الندوة حول «قضايا المجتمع المدنى العربى فى ضوء فكر جرامشى».

أولا: للاستفادة - فكريا وسياسيا- من البحوث المقدمة فى الندوة، لعدد كبير من خيرة الباحثين الجادين فى قضايا المجتمع العربى.

ثانيا : لما اتاحه ذلك لى من فرصة إعادة قراءة تاريخ وواقع حركة النضال الفلاحى فى مصر، وفقا لموضوع الورقة التى أسهم بها فى الندوة.

ثالثا : لارتباط ذلك باطلاعى على بعض كتابات المفكر الايطالى الكبير «انطونيو جرامشى» الذى لم أتمكن قبل ذلك - وأعتقد أنه يشاركنى فى ذلك الكثير من اليساريين والمثقفين عموما - من القراءة الواضحة - ولو نسبيا - لأفكاره ورؤاه.

وسأتناول فى ورقة العمل هذه رؤية جرامشى - بقدر ما استطعت تجميعها- للدور الهامشى للفلاحين، وما يرتبه على تلك الرؤية فى المجالات الفكرية والتنظيمية والنضالية والتحالفية... مقارنا ذلك بالدور التاريخى للفلاحين المصريين فى حركة الثورة.

وطبيعة الحال فمن الصعب - فى هذا المجال - أن يتسع البحث للدور الاجتماعى والاقتصادى والسياسى لحركة الفلاحين المصريين، ولكنه سيقصر على محاولة رصد وتحليل لمراحل النضال الفلاحى فى التاريخ المصرى، فى المجالين الوطنى والاجتماعى. وسيكون منهج البحث كما يلى:

أولاً- العوامل التى أدت إلى قيام الحركة النضالية للفلاحين المصريين، بخلاف أوضاع الحركة الفلاحية الإيطالية التى استقى منها جرامشى رؤيته.

وخاصة بالنسبة لنشأة وتطور المشكلة الزراعية فى مصر، وأنماط الانتاج الزراعى منذ البدايات، وحتى ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

ثانياً - أساليب نضال الفلاحين المصريين على مدى التاريخ، والسمات العامة لهذا النضال.

ثالثاً - التوجهات العامة - الفكرية والنضالية- لجرامشى بخصوص المسألة الزراعية، وأهميتها بالنسبة لحركة النضال الفلاحى فى مصر.

### جرامشى.... والفلاحون

فى مقال بعنوان «العمال والفلاحين»، يصف جرامشى الحالة الوجدانية، أو النفسية أو الوعى لدى الفلاح بقول: «هتبقى عقلية الفلاح هى عقلية الفن (أو رقيق الأرض) التى قد تشور بعنف ضد الأسبادة فى مناسبات معينة، ولكنها عاجزة عن الشقة بالنفس كعضو فى جماعة (كالأمة بالنسبة للمالكين، والطبقة بالنسبة للبروليتاريين)، وعن القيام بعمل منظم ومستمر بهدف تغيير نمط العلاقات الاقتصادية والسياسية للتعاضد الاجتماعى.

ثم ينطلق جرامشى موصفا النضال الطبقي للفلاحين بما يلى:

«كان شكلاً من أشكال الإرهاب البدائى دون نتائج ثابتة فعالة، فهو يختلط بقطع الطرق، والابتزاز، وحرق الغابات، وتشريد المواشى، وخطف واغتصاب الأطفال والنساء... الخ.

ثم يعود لتحليل نفسية الفلاح..

«هم الأكبر فى الحياة هو حماية نفسه جسدياً من أحابيل الطبيعة البدائية، ومن أهانات ووحشية الملاكين وموظفى الدولة»

«عنصر فوضوى، بلا شخصية حقوقية ولا شخصية أخلاقية»

«ذرة مستقلة ضمن الهيجان المشوش، لا يوقفه عند حد سوى الخوف من الشرطى ومن الشيطان»

«لا يعنى التنظيم، ولا الدولة، ولا الانضباط»

«عاجز عن وضع هدف عام لتحركه، وعن تحقيق هذا الهدف بالمشاورة والنضال المنظم»

وكان من المنطقى أن يكون لهذه الرؤية من جرامشى للفلاحين، تداعياتها ومترتباتها على العديد من

القضايا:

فالعلاقة بين البروليتاريا وفقراء الفلاحين ، ليست علاقة تحالفية، بل يجب أن تكون - من وجهة نظر جرامشى - علاقة قيادة من طرف وانتقاد من طرف آخر.

فهو يكتب فى صحيفة «النظام الجديد» عام ١٩٢٠ ما نصه: «البروليتاريا الشمالية بتحرير نفسها من العبودية الرأسالية، ستحرر الجماهير الفلاحية الجنوبية العاملة فى خدمة المصرف وفى خدمة الصناعة الطفيلية فى الشمال . ولا يجب البحث عن إعادة البحث الاقتصادى والسباسبى للفلاحين، بل فى دعم البروليتاريا الصناعية التى تحتاج بدورها الى دعم الفلاحين».

والعملية التنظيمية للفلاحين إن لم تكن مستحيلة فهى شديدة الصعوبة، ولذا يفضل أن يقوم بها المفكرون نيابة عنهم.

فهو يحسم فى مقال بعنوان «مظاهر صراع الطبقات فى ايطاليا» أن «الأحزاب الفلاحية مستحيلة القيام». وليست الأحزاب فقط، بل أى حركة تنظيمية مستقلة أخرى. فيؤكد فى موقع آخر من نفس المقال بأنه «يمكن القول بأنه نظرا لتشتت وانعزال السكان الريفين- وبالتالى صعوبة مركزتهم فى تنظيمات متماسكة- فإنه يفضل بدء الحركة من مجموعات المفكرين».

ومن التداعيات المنطقية عدم قدرة الفلاحين على الحجاب مفكرهم الطبقيين، فجماهير الفلاحين - كما يقول جرامشى فى دراسته «المفكرون والتنظيم الثقافى»- رغم أنها تقوم بوظيفة جوهرية فى عالم الانتاج، فإنها لا تصنع مفكرها العضويين ولا تمتص أى فئة من المفكرين التقليديين.

وقد بنى جرامشى تحليله لواقع الفلاحين، من خلال المعطيات الاجتماعية والاقتصادية التالية:  
اولا- فى البلاد التى كانت متخلفة وأسماليا، مثل روسيا وايطاليا وفرنسا وأسبانيا، كان هناك انقطاع كبير بين المدينة والريف، وبين العمال والفلاحين، وقيمت الملكيات الكبيرة للأراضى خارج نطاق المنافسة الحرة.

واحترمت الدولة الحديثة الجوهر الاقطاعى، مخترعة نصوصا قانونية تضمن فى الواقع استمرارية الحقوق والامتيازات الاقطاعية. (العمال والفلاحون)

ثانيا- اخضعت برجوازية شمال ايطاليا الجنوب الايطالى والجزر، وجعلت منها مستعمرات للاستغلال.  
(مقال فى صحيفة النظام الجديد)

ثالثا- المسألة الفلاحية فى ايطاليا ، مسألة محددة تاريخيا، انها ليست «المسألة الفلاحية والزراعية عموما». اذ ان المسألة الفلاحية فى ايطاليا اتخذت لنفسها شكلين نموذجيين وخاصين، هما: المسألة الجنوبية، والمسألة الفاتيكانية.

رابعا- الاختلاف والتباين عميق بين الثورة الديمقراطية/ البرجوازية فى ايطاليا ومثيلتها فى فرنسا.  
ففى فرنسا اعتمدت البرجوازية فى ثورتها ذلك النظام الاقطاعى على الجماهير الفلاحية، التى تحركت



بنفسها ضد العبودية المرتبطة بالأرض وضد الملكيات الزراعية الكبرى، أما في إيطاليا فقد اختارت البرجوازية الرأسمالية الناشئة التحالف مع المزارعين (أصحاب الأراضي)، وبشكل خاص مع كتلة مزارعى الجنوب. وهكذا فإن أوضاع الفلاحين لم تتغير، وإذا تغيرت قليلا- فى حالات معينة- كان هذا التغير نحو الأسوأ.

(ملاحظات فى السجن)

### نشأة وتطور المشكلة الزراعية فى مصر

بقدر ما كان النيل هو راحب الحياة لمصر- كما قال هيرودوت- بقدر ما كان عاملا أساسيا لمعاناة الفلاح المصرى منذ بدء التاريخ.

فلقد كان المصريون هم أول جماعة بشرية تمارس الزراعة، التى نشأت فى مصر منذ آلاف السنين قبل الميلاد.

ولم تستقر الزراعة وتصبح مجال الانتاج الوحيد- ثم الأساسى- فى مصر، الا نتيجة الجهد الجماعى والشاق الذى بذله المصريون من أجل الاستفادة بمياه النيل، ومنع تسربها إلى رمال الصحراء. فمع نمو الجماعة المصرية، ومع نمو احتياجاتها إلى الاستقرار والتطور، كان لابد من القيام بأعمال كبيرة فى نظام الري واستغلال المياه.

... ومن هنا نشأت «الدولة» المصرية. وكان أهم - وأول - وظائفها استغلال مياه النيل فى الزراعة، بما يعنيه- ويستلزمه من التحكم فيه حتى لا يغرق البلاد (وذلك بإقامة السدود)، ومن وسائل توصيل مياهه إلى أراضي الصحراء (إقامة الترع والجسور).

وفى الوقت الذى أقيمت فيه هذه المنشآت - المبيرة لقيام الدولة - وفتت الزراعة بالجهود والتضحية الجماعية للفلاحين المصريين، إستغلت الدولة مهمتها تلك لتصبح دولة قابضة متحكمه مالكة لكل هذ الأراضي المنزرعة، مسيطرة عليها وعلى رقاب من استصلحوها واستزرعوها وانتجوا خيراتها. وأصبحت الدولة - ممثلة فى الفرعون- هى المالكة الوحيدة للأرض. ومع توالى عهود الغزاة على مصر من فرس ويونان ورومان، ومع الفتح العربى، والاحتلال العثمانى، وسيطرة المماليك، وحكم محمد على .. لم يتغير الوضع كثيرا، بل كان كل محتل - أو حاكم- يحرص على استمرار علاقات الانتاج الزراعى كوضعها فى مصر القديمة.

كان هذا هو النمط العام لعلاقات الانتاج الزراعى، وإن تخللته بعض تغيرات محدودة:

١- حصول بعض الفئات من الطبقة الحاكمة فى مصر الفرعونية، على حق تملك بعض الأراضي بعد انتصارها على فئات حاكمة أخرى، كما حدث فى الأسرة السادسة.

- ٢- التوسع - النسبي- فى حق الانتفاع، وخاصة منذ نهاية حكم الرومان، وأثناء الفتح العربى.
- ٣- منح بعض الحكام- لأقاربهم وانصارهم وعمالئهم- مساحات من الأرض تضمنت بعض حقوق الملكية، كوضع اليد وحق التوريث، ومن أمثلة هذه الأراضى
  - اراضى الرزقة : المعفاة من الضرائب.
  - الاقطاعات : التى منحها العثمانيون لعمالئهم.
  - الجفالك : واختصت بها أسرة محمد على .
  - الأبهديات : التى منحها اسماعيل، بديلا عن الأراضى التى كانت للمتعهدين.
- .... ولكن كل هذه الاستثناءات لم تشكل أى تغيير جدى فى حقيقة علاقات الانتاج الزراعى الرئيسية- منذ البداية حتى النصف الأخير من القرن التاسع عشر- وهى ملكية الحاكم ، او الدولة، او نظام الحكم للأراضى الزراعية، دون قيام نظام ملكية فردية للأراضى الزراعية.

### **نشأة وقيام الملكية الفردية للأراضى الزراعية فى مصر وطبيعة نظام الاستغلال الزراعى على ضوء ذلك**

مع التطور الاقتصادى، وتدعم النظام الرأسمالى عالميا، كان من الصعب أن يستمر احتكار الدولة للملكية كافة الأراضى الزراعية فى مصر. فصدرت «اللائحة السعيدية» عام ١٨٥٨، التى وإن اختلف حول تقييمها رأى الباحثين فى المسألة الزراعية المصرية، بين من اعتبرها «مولدا للرأسمالية الزراعية فى مصر، وظهورا للملكية الفردية للأراضى بشكل واضح»، الى من اعتبر أنها «لم تكفل حق الملكية الا لكبار الملاك من العائلة الحاكمة ومن تعاون معهم من المحتلين الأجانب».

الا أن القدر البقيبقى الذى ليس محل للخلاف، انها كانت اولى التشريعات التى قننت حق الملكية الفردية للأراضى الزراعية فى مصر.

وتلى ذلك صدور ما سعى «قانون المقابلة» الذى فرض على المنتفع - عام ١٨٧٦ - دفع ستة أمثال الضريبة مرة واحدة، مقابل زيادة حقوقه على الأرض، وما لبث أن ألغى بعد فترة وجيزة.

أما حق الملكية - بما يعنيه قانونا وفعلا من حق المالك فى استعمال أرضه، وفى استغلالها، وفى التصرف فيها- فلم يتقرر سوى فى عام ١٨٩١.

وابتدأت منذ هذا التاريخ مرحلة جديدة من مراحل علاقات الانتاج الزراعى فى مصر.

## القسمات الرئيسية للاستغلال الزراعى، منذ تقرير حق

### الملكية الفردية عام ١٨٩١ حتى عشية ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢

أولاً- تركّز نسبة كبيرة من الملكية الزراعية فى أيدى حفنة قليلة من كبار الملاك  
فمع بدايات الملكية الفردية (عام ١٨٩٤): .

كان ١.٧٪ من مجموع الملاك، مالكين لمساحة ٤٢.٥٪ من جمل الأراضى المتزرعة.  
وفى بداية الخمسينات - قبل ثورة يوليو مباشرة- أصبح هؤلاء الملاك يحوزون نسبة ٢.٢٪ من مجموع  
الأراضى الزراعية، بالرغم من أن نسبتهم كانت قد أصبحت ٠.٤٪ من مجموع الملاك فى مصر.  
ثانياً - المساحة الأكبر من الأرض الزراعية، فى حيازة متوسطى وصغار الملاك  
بالرغم من ملكية عدد قليل من كبار الملاك على مساحات كبيرة من الأراضى الزراعية، إلا أنه من الزاوية  
المقابلة يتضح أن المساحة الأكبر كانت فى حيازة متوسطى وصغار الملاك.  
فوفقاً لإحصاءات عام ١٩٥٢، يتبين أن أكثر من ٦٥٪ من جملة الأراضى المتزرعة كانت مملوكة لمتوسطى  
الملاك وصغارهم.

ثالثاً: كان الاسلوب الأساسى لاستغلال كبار الملاك للأراضى الزراعية، هو تأجيرها للفلاحين نقداً،  
أو مزارعة.

ويرجع ذلك لما يلى:

- عدم تفرغ الكثيرين منهم للزراعة وهجرتهم للمدينة.
- عدم خبرتهم بالعملية الزراعية وهروبهم من تحمل مخاطر انتاجها.
- للاستفادة من القيمة الإيجارية التى يتوالى ارتفاعها - نتيجة تركّز الملكية الى حد كبير - لدرجة أن بلغ  
معدل زيادته ٤٧٢٪ خلال ١٢ عام (من العام الزراعى ١٩٣٩/٣٨ - ١٩٥١/٥٠).
- .... وبالرغم من مغالاة بعض الباحثين فى نقى صفة «النمط القطاعى» عن طبيعة علاقة الاستغلال  
الزراعى طوال هذه المرحلة، ووصفهم لهذا النمط من العلاقات الانتاجية بأنه كان أسلوباً رأسمالياً، وأن صيغة  
الإيجار - الزراعى هى صيغة رأسمالية تقابل صيغة الأجر فى الصناعة.
- إلا أن أى من الدارسين - اقتصادياً واجتماعياً - للمسألة الزراعية فى مصر، لم يقرر - وما كان له أن  
يقرر - أنه كان فى مصر اقطاع شبيه بالقطاع الأوربى، خاصة مع حداثة نظام الملكية الفردية للأراضى  
الزراعية فى مصر، ومع نشوئه وتطوره فى ظل الاحتلال.
- والقدر - الذى لا يتحمل الخلاف - حول نظام الاستغلال الزراعى - من ١٨٩١ حتى ١٩٥٢ - أنه كان  
نظاماً «شبه قطاعى» تتشابه فيه علاقات الانتاج الرأسمالية، مع علاقات الانتاج القطاعية.



ومن هنا يتضح الخلاف الكبير بين واقع المسألة الزراعية الإيطالية، مع المسألة الزراعية المصرية، التي تتميز - وفقا لما سبق- بالخصوصيات الرئيسية التالية، هم لذلك من انعكاسات على الفلاحين في كلا البلدين:

اولا- نشأة حرفة الزراعة في مصر، بما يعنيه ذلك من طبيعة خاصة- خبروية ونضالية- للفلاح المصري.  
ثانيا- حداثة حق تملك الأراضي الزراعية للأفراد ، وعدم قيام نظام اقطاعي متكامل - اجتماعيا واقتصاديا- في مصر.

ثالثا- ارتباط القضية الزراعية بالقضية الوطنية المصرية، لتملك كل محتل للأراض الزراعية كما سبق. ولذلك .. فالفلاح المصري - على مر العصور ، وبالرغم من المعاناة القاسية التي عاشها آلاف السنين، وبالرغم من اصرار المستغلين- سواد كانوا من المحتلين أو من كبار اللاك- على أن تستمر القرية المصرية غارقة في بحور الظلم والاضلال..

... بالرغم من كل ذلك .. لم يفقد الفلاح المصري شخصيته الأخلاقية والنضالية وانتمائه لطبقته ولوطنه. فمنذ الأسرة السادسة في مصر القديمة- منذ آلاف السنين- لم تهدأ حركة النضال الفلاحي.. سواء ضد السخرة والاستغلال ومن أجل العدالة الاجتماعية، او ضد الغزاة والمحتلون الأجانب لوطنهم. وكان الفلاحون المصريون هم الوقود - الواعي- لكل مراحل الثورة المصرية في تاريخها القديم او الحديث.... بدءا من شكوى الفلاح النصيح «اخنوم أنوب» ابن قرية اهناسيا، ضد الظلم، وهتافه - والسياط تمزق جسده في مواجهة الحاكم- «انت كمدينة بلا حاكم، وسفينة بلا رمان. بل أنت الحاكم الذي ينهب وأنت أمير سلط على عصابت الاجرام فأصبح لها مثلا أعلا، وقدوة»

... حتى الاستيلاء على السلطة - في مواجهة الاستعمار وعملائه المحليين، كما حدث في زفتى عام ١٩١٩، حيث أعلن الفلاحون والمثقفون الوطنيون الاستقلال وشكلوا حكومة قادرة على تسيير امور الاقليم وحمايته من القوات الانجليزية والسلطة التابعة، لمدة وان لم تكن كبيرة- من الناحية الحسابية- الا انها مهولة من ناحية الصمود الهائل في مواجهة الضغط والحصار.... مرورا بباقي وسائل و «درجات» النضال..

\* التمرد والاضراب عن العمل من قبل الفلاحين المسخرين لحفر قناة السويس..

فبعد ان كتبت جريدة التايمز اللندنية في ٦ يونيو ١٨٦١ تظمن القوى الاستعمارية: «علينا أن نعد أنفسنا لتلقى أنباء من باريس بأن الفلاحين المصريين يهجرون قراهم من أجل العمل في حفر الأرض ونقل الرمال»

كتبت جريدة استندرد في ١٥ يوليو من نفس العام، وبعد ان رفض الفلاحون تلك الهجرة المقروضة عليهم: «والفلاحون يسحبون سيرا على الأقدام الى بورسعيد، وقد ربط بعضهم الى بعض .. كالجبال، أو مثل قطعان العبيد».

... ولكن تلك الجمال، وقطعان العبيد، كان لها موقفاً آخر يتسق مع تمسك الفلاح المصرى بكرامته الشخصية والوطنية.

فبعد اصرار ثلاثى: سعيد - ديليسيس - اوجينى ، على المزيد من السخرة والامتهان للفلاح المصرى، كانت انتفاضته التاريخية فى يناير ١٨٦٢ بالتمرد - من جانب عدة آلاف من الفلاحين - على السخرة، والاضراب عن الحفر، والهروب النظم المسلح من الموقع، مما اضطر الى إعلان تحديد أجر شهرى للعامل بدلا من السخرة، والتحسين النسبى لمعيشتهم وخاصة بالنسبة لمياه الشرب.

\* الكفاح المسلح ضد كل المستعمرين.. من الهكسوس حتى الصهاينة واذا كان - كما يقال - «الحق ما شهدت به الأعداء» .. فنقرأ ما كتب هؤلاء الأعداء..  
- يقول مارتان ( أدمهندسى حملة نابليون):

«بالرغم من احتلال الفرنسيين لعاصمة مصر، فإنه لم يستقر لهم قرار فى البلاد. وكان مركزهم فيها مزعزعا ومحفوفا بالمتاعب، ولم يترك الأهالى والفلاحون وسيلة لمقاومة السلطة الفرنسية الا واتبعوها ، وقد ذهب كثير من الفرنسيين ضحية هذه المقاومة»

- وكتب ريبو (المؤرخ الفرنسى) فى كتاب «التاريخ العلمى والحربى للحملة الفرنسية» :  
«كان الوجه البحرى بالرغم من احتلاله، غير خاضع ولا مستسلم، وكثيرا ما قردت القرى التى مربها الجيش الفرنسى، ورفع الفلاحون علم الثورة».

- وكتب الجنرال ديزيه ( قائد الحملة على الصعيد):  
«اننا نعيش هنا عيشة الضنك، فأن جميع القرى تفقر من السكان كلما اقتربنا منها، ولا نجد فيها شيئا من القوت، ولا نرى فلاحا واحدا يدلنا أو يأتينا بأخبار»  
- واللورد ملنر (احد القبادات الرئيسية للاحتلال الانجليزى) يصف الوضع يوم ١٦ مارس ١٩١٩ بقوله  
فى احد التقارير المقدمة منه:

«قطع الفلاحون السكك الحديدية والأسلاك التلغرافية بين الوجهين البحرى والقبلى. وقطعت المواصلات تماما بين القاهرة والوجه القبلى»

ثم يصف - مرتاعا - الوضع يوم ١٨ مارس بقوله « لقد جاهرت مديريات البحيرة والغربية والمنوفية والدقهلية بالثورة، وعندما حاولنا خرق الحصار بتسيير قطار تحت الحراسة الى الصعيد، عاد الى القاهرة .. من محطة الرقة محطم العربات مشوها. فقد بدأ الفلاحون فى بحرى وقبلى يدمرون المحطات».

\* الثورات طويلة المدى ، ضد أنظمة الحكم الاستبدادية، بهدف استخلاص مصر من أيديهم من ناحية، ولتوزيع الأراضى على الفلاحين من ناحية أخرى. ولعل أبرز هذه الثورات، الثورة الفلاحية فى الصعيد ضد المماليك - والمعروفة بثورة «همام» كقائد باسل لها. والتى استمرت - رغم المواجهات العنيفة والحصار

الشهيد- أكثر من ثلاثين عاما، ترفع شعارات اسقاط المماليك وعودة مصر للمصريين والأرض للفلاحين.  
\* حركات المقاومة العنيفة المتوالية ضد كبار الملاك ومن أجل الأرض والعدالة وخاصة منذ نهايات الحرب العالمية الثانية وبداية الخمسينيات. فى بهوت، وكفور نجم ، وساحل سليم، البدارى، السرو ، دراوه، ابو الغيط، وميت فضالة.. والكثير من قرى مصر شمالا وجنوبا. هذه المعارك الضارية والدامية والتي سقط فيها عنانى عواد، وغازى أحمد وعشرات من شهداء الفلاحين دفاعا عن حقهم فى الأرض وفى الحياة الانسانية الكريمة.

\* الحركات النضالية المستمرة - بعد ٢٣ يوليو ١٩٥٢، وبعد قانون الاصلاح الزراعى - فى مواجهة الحلف غير المقدس الذى انعقد بين كبار ملاك الأراضى السابقين، والرأسمالية الريفية الوريث الجديد للأرض، والأجهزة الادارية البيروقراطية، فى مجالات الاصلاح الزراعى والتعاون.

تلك النضالات التى سالت فيها الدماء الزكية للفلاحين وأبنائهم - من المثقفين الثوريين - فى كمشيش، وأوسيم ، والخوانكة، ومطاي ، وبنى صالح، والكثير من قرى بحرى والصعيد، من أجل تصفية العلاقات الاقطاعية، وتحويل قوانين الاصلاح الزراعى -حقا وفعلا - لخدمة الملايين من فقراء الفلاحين، واستشهد فى هذه المعارك العديد من القيادات الفلاحية.. صلاح حسين، وعبد الحميد عنتر، وأبو رواش الديب.. وغيرهم من أبطال الفلاحين.

\* التوجه - فى المرحلة الأخيرة- لدعم الحركة النضالية الفلاحية، بالدعوة التوحيدية لطاقت وجهود الفلاحين.

- وقد تمثل ذلك فى الخمسينيات والستينيات بالتراكم الكمي والكيفي الكبير للفلاحين فى الهيكل التعاونى، أملا منهم فى أن تصبح الحركة التعاونية الزراعية - بجانب دورها الميسر والمدعم للعملية الانتاجية - وعاء ديمقراطيا كبيرا للدفاع عن مصالحهم.

ومن هنا - وفى عدة شهور- انضم اختياريا عام ١٩٥٢، ٤٤٩ الف فلاح للحركة التعاونية، ثم وصل عددهم عام ١٩٧٠ إلى ٢ مليون و ٨٣٠ الف فلاح.

- ومع ضرب الحركة التعاونية وانهايار أمل الفلاحين فى دورها للدفاع عنهم، لم يكن بمحض الصدفة، استجابة الكثيرين منهم- فى ١٨ محافظة لدعوة بعض القوى الثورية لتشكيل «اتحاد الفلاحين المصريين» ، الذى يناضل مع الفلاحين- وبهم- منذ اعلان تأسيسه عام ١٩٨٣- ضد كل قوى استغلالهم ومن أجل حقهم فى الأرض والحياة.

بالرغم من أنه لا يزال «تحت التأسيس» ، وبالرغم من كافة الصعوبات والمحاصرات والمعوقات التى يتحرك فى مواجهتها.

ان عملية التأريخ للحركة النضالية للفلاحين المصريين، شديدة الغنى والاتساع، بقدر غنى واتساع هذا النضال على مدى التاريخ المصرى.

ولكن الذى يهمنا- بالدرجة الأولى - تأكيد بعض القسّمات الرئيسية لهذه الحركة النضالية:



أولا - أنها لم تتوقف أبدا .. تقوم وتنتصر، أو تنتكس، ثم تقوم مرة أخرى، فى مواقع أخرى، وقيادات أخرى.

ثانيا - قدرتها على ابتكار أساليب النضال الملائمة لكل مرحلة.

ثالثا - أنها ربطت دائما بين النضال الوطنى والنضال الطبقي، ومن هنا كانت شراسة الطبقات الأخرى المعادية للاستعمار- بعد تبوأها القيادة - فى ضرب هذه الحركات ووآد أى امتدادات نضالية اجتماعية لها.

رابعا - أنها قامت دائما من خلال تحالفات مع قوى أخرى تتفق معها - ولو مرحليا- فى أهدافها. (مع كهنة أختاتون ضد القوى المعادية- مع البدو ضد المالك - مع الجنود ضد سخرة سعيد ودبليسبس- مع البرجوازية المصرية ضد الاستعمار الانجليزى)، وبطبيعة الحال مع حلفائها الحقيقيين من الطبقة العاملة والمثقفين الثوريين فى نضالاتها الطبقة منذ الأربعينيات.

خامسا - أنها اتسمت - فى العديد من المراحل - بالعنف. كإدراك طبقي تلقائي من الفلاحين أن العنف الهجومى الظالم من الاستعمار، والطبقات الرجعية، لا يمكن أن يواجه من قبلهم سوى بالدفاع - العنيف العادل - عن وطنهم وأرضهم وحقوقهم فى الحياة.

ولعل أسلوب النضال الوطنى للفلاحين- فى ثورة ١٩١٩- وأسلوب النضال الاجتماعى لهم فى بعض معارك قرية كمشيش، بوضع بجلاء هذه السمة الخاصة للنضال الفلاحى.

ومع حركة النضال المستمرة والصلبة للفلاحين المصريين، كان لابد - موضوعيا - أن تكون المسألة الزراعية موضع اهتمام كل القوى الوطنية والديمقراطية فى المجتمع المصرى، مع الاختلاف - بطبيعة الحال- فى درجة اهتمام كل من هذه القوى، وفقا للتركيب الطبقي لكل منها، ووفقا أيضا لحركة المد والجزر الثوريين لنضال فقراء مصر من فلاحين وعمال ومثقفين ثوريين.

\* فبالإضافة لدور ثورة ٢٣ يوليو فى الحركة الفلاحية / الزراعية، وإصدار قانون الإصلاح الزراعى بعد شهور عديدة من قيامها، نرصد- فى هذا المجال- ما يلى:

\* أحمد عرابى: يضع فى مقدمة برنامج الثورة بقيادته:

- إلغاء السخرة التى يفرضها الباشوات والأتراك على الفلاحين.

- القضاء على احتكار كبار الملاك لمياه النيل وتحكمهم فيها.

- حماية الفلاحين من المرابين.

ويؤكد انتماء ثورته للفلاحين، مطلقا عليها «حركة الفلاحين».

\* الحزب الوطنى- وخاصة فى مرحلة قيادة محمد فريد له، يتبنى قضية الفلاح، مذاقها عن حقوقه،

مطالبها برفع الغبن عنه المتمثل فى مستوى المعيشة المتدهور نتيجة العائد الضئيل الذى يحصل عليه بعد جهد شاق، مهتما بتشكيل الجمعية التعاونية والنقابات الزراعية لخدمة الفلاحين.

\* حزب الوفد يدعو عام ١٩٣٥ الى استصلاح الأراضى وتوزيعها قطعا صغيرة على الفلاحين

\* وحزب الفلاح الاشتراكي يطالب - في الأربعينيات - بتحديد الملكية الزراعية بعد أقصى ٥٠ فدانا، وحماية المستأجرين من الطرد، ورفع أجر العامل الزراعي.

\* الحزب الاشتراكي: يطالب عام ١٩٥٠ بتحديد الملكية بخمسين فدانا للفرد واستيلاء الدولة على مازاد من الأرض، ويرفع شعار «الأرض ملك لمن يعملون فيها بأنفسهم».

\* وكان للمنظمات الشيوعية دورا هاما وفاعلا في المسألة الزراعية:

- فالحزب الاشتراكي المصري (الحزب الشيوعي) : كان أول حزب سياسي في مصر يناضل من أجل مصادرة الملكيات الكبيرة (العزب)، ويدافع عن حقوق العمال الزراعيين وفقراء الفلاحين.

- وبعض المنظمات الشيوعية - منذ نهاية الأربعينيات - وضعت القضية الفلاحية موضع اهتمامها الشديد، متبينة كافة مشاكل وهموم الفلاحين، مناضلة معهم - من خلال برامج فلاحية زراعية - من أجل تصفية العلاقات الاقطاعية، ومن أجل توفير الحياة الانسانية - اقتصادية واجتماعيا وثقافيا - للفلاحين، ثم استمر دورها - بعد اصلاح الزراعى من أجل تحويله الى اصلاح زراعى جذرى فى خدمة ملايين فقراء الفلاحين وعمال الزراعة.

ومن هنا دخل العمل السياسى كهوف الفلاحين المصريين الفقراء ممتزجا بالعطر الخاص للحقل المصرى، وليس فقط من خلال الارتباط الوجدانى بين الكثير من الفلاحين بالوفد كحركة وطنية، ولكن أيضا من خلال الارتباط العضوى والتنظيمى لمجموعات من فقراء الفلاحين - بعد الحرب العالمية الثانية - بحركة الطبقة العاملة المصرية والفكر الماركسى.

ولكننا نتفق

إذا كان الواقع الموضوعى للمسألة الزراعية فى مصر، يختلف بطبيعة الحال عن مثيله فى ايطاليا.. وبالتالي اختلفت رؤية جرامشى لدور الفلاحين فى حركة الثورة، عن رؤيتنا لهذا الدور، وفقا لكل ما سبق. إلا أن هناك العديد من القضايا والأفكار الهامة، التى وردت وأمكن لنا تحديد بعضها من خلال أفكار جرامشى حول المسألة الزراعية، ولعل أهمها:

أولا - عدم المغالاة فى الدور الثورى للفلاحين.

فمع التباين الجذرى بين دور الفلاحين فى حركات الثورة الديمقراطية / البرجوازية فى أوروبا بشكل عام، عن دور الفلاحين المتميز فى حركة الثورة الوطنية / الديمقراطية فى الدول المستعمرة وحديثة الاستقلال، إلا أن ذلك لا يدفعنا الى المغالاة فى هذا الدور.

- فمن الخطأ - والخطر أيضا - تجريد الحركة الفلاحية فى الدول المستعمرة والمستقلة حديثا من أى قيمة ثورية حقيقية، للدرجة التى أوصلت بعض المنظمات اليسارية المصرية فى الأربعينيات إلى أن تنظر إلى العمل السياسى فى الريف "كانحراف غير محمود العواقب". وفق نص رؤيتها ١١

- ومن الخطأ - والخطر أيضا - رفض الدور القيادى للطبقة العاملة، أو حتى الدور التحالفى، وتقرير أن «طبقة الفلاحين - فى البلاد المستعمرة - هى الطبقة الثورية الوحيدة»، كما يرى «فرانز فانون» فى بعض

دراساته.

#### ثانيا: خصوصية المسألة الزراعية

فقد كان جرامشى حريصا على تحديد المسألة الزراعية الايطالية بكافة ابعادها التاريخية والاجتماعية، مؤكدا خصوصيتها عن مثيلاتها فى الدول الأوروبية الأخرى- فى نفس المرحلة التاريخية- مؤكدا أسباب الخلاف وعوامل التباين

ثالثا: يؤكد جرامشى فى «المسألة الجنوبية» أنه من المستحيل القيام بأى عمل جماهيرى وسط الفلاحين، اذ لم تكن اجماع الفلاحين نفسها مقتنعة بالأهداف التى تريد الوصول اليها، والطرق التى يجب اتباعها.

رابعا: ينبه جرامشى فى «المفكرون والتنظيم الثقافى» إلى أهمية تواجد المفكرين الفلاحين وصمودهم فكريا، محذرا من أن الطبقات الأخرى - اذا لم يتم ذلك - أما أن يتحدث مفكروها- على غير حق- باسم الفلاحين، او تقتص مفكرى الفلاحين وتحولهم الى ابواق لها.

خامسا: من القراءة الأولية للنثر اليسير مما توفر من كتابات جرامشى عن المسألة الزراعية، مدى الجهد الفكرى الشاق الذى كان يبذله - حتى داخل السجن، أو أثناء المرض- للدراسة الجادة لكافة التفاصيل المتعلقة بهذه القضية، حتى يتمكن من الوصول إلى رؤية عامة فى مثل هذه القضية الشديدة التشابك والتعقيد.

#### المراجع الرئيسية

- ١- انطونيو جرامشى، فكر جرامشى (مختارات ) ترجمة تحسين الشيخ على -الفارابى.
- ٢- حمدى عبد الجواد، تطور المجتمع. العربى للنشر، ١٩٨٠
- ٣- د. رفعت السعيد، الأساس الاجتماعى للثورة العربية. مكتبة مدبولى
- ٤- د. عاصم الدسوقي، كبار ملاك الأراضى الزراعية. دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٥
- ٥- د. عبد الباسط عبد المعطى، توزيع الفقر فى القرية المصرية. دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩
- ٦- عريان نصيف، المسألة الزراعية فى مصر. حزب التجمع، ١٩٨٠
- ٧- على زين العابدين، بطولات من الريف. مجلس الاعلام الريفى، ١٩٦٨
- ٨- د. فاطمة علم الدين، التطورات الاجتماعية فى الريف المصرى. المؤسسة العامة للكتاب، ١٩٦٨
- ٩- فتحى خليل، نضال الفلاحين . مجلس الاعلام الريفى، ١٩٦٧
- ١٠- فتحى عبد الفتاح، القرية المصرية . دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١
- ١١- فوزى عبد الحميد، المسألة الزراعية فى الدول النامية.
- ١٢- دوريات مختلفة (دراسات اشتراكية- الظليمة - الهلال)



## الحاكم المحلى والصراع الطبقي فى القاع الاجتماعى المصرى

مقدمة : لقد سبق أن وفقت بعض التوفيق فى المشاركة فى ندوة الالتزام والموضوعية فى كتابة التاريخ المصرى التى نشرت مكتوبى المعنون بعنوان - العمال والفلاحون يواجهون الرصاص والمشائى نيابة عن الوطنية المصرية.

وهذا ما جعلنى ابادر بتقديم ذلك المكتوب المتضمن رأيا وتحليلا لمؤسسات الحكم المحلى والحاكم المحلى وقراراته وأثرها على جماهير القاع الاجتماعى، بالإضافة الى الاشارة الى تاريخ الهيمنة الشعبية فى مصر وهيمنة اليسار فى مواجهة مؤسسات الحاكم المحلى وبعض التجارب فى ذلك المجال. ولو ظهر قصور فى المكتوب فإن سببه يعود الى عدم اطلاعى على مجمل افكار الرفيق جرامشى، وهذا ما استنطعت تسطيره من حروف وتأطيره من فكر، فلا يكلف الله نفسا الا وسعها وتحياتى للندوة .

### من هو الحاكم المحلى ؟

من هو الحاكم المحلى فى القاع الاجتماعى المصرى؟ هو الذى يلقب بالباشا تعظيما منافقا لسلطة الوظيفة العامة المتحكمه فى القاع الاجتماعى المصرى بمدنه وأحيائه ومراكزه ويناديه وقراء .... وهو أيضا الباشا المحافظ وسكرتير المحافظة ورئيس الحى أو المركز والبندر أو المجلس القروى. وهو مأمور الشرطة وضابط المباحث والقاضى المحلى ووكيل النيابة ومفتش التموين والزراعة والرى والأمن الصناعى ومدير المستشفى وشكاتب المحكمة والباشمخضر وسكرتير النيابة.

هؤلاء يحكمون القاع الاجتماعي كل فيما يخصه، بواسطة سلطاتهم العامة، وما يضعون من قرارات محلية تحبى وقيت وترزق من تشاء بغير حساب لقدرتها غير المحدودة على المنع والمنع. فالحبس والاقراج والإدانة والبراءة وهدم العقارات وبناء العقارات ومنع وضع تراخيص البناء والمحلات والمصانع والورش وخدمات المياه والنور والصرف الصحي وصرف المواد الحام والاسمدة والمبيدات الحشرية وقروض بنوك القرية، كل هذا وذاك مرهون بالقرار المحلى الذى يصنعه الحاكم المحلى فى مؤسسات الدولة.

والحاكم المحلى ومؤسسات الدولة المحلية موجودان فى مصر القديمة والوسيط والحديثة والمعاصرة. وان الصراع الاجتماعى والشعبى ضدهما لم يتوقف ولكن وقائعه لم تسجل بعناية من المؤرخين، وان كان المؤرخون الأجانب قد اهتموا بتسجيله فى مصر القديمة. كما اهتم المقرئى وابن إياس وابن تغرى بردى وغيرهم بتسجيله فى العصر الوسيط رغم بشاعة الحكم وظلامه الكثيف فى تلك الأيام. أما المؤرخون المصريون المعاصرون، فلم يأبهوا بتسجيل أحداث الصراع الاجتماعى الناشب بين الحاكم المحلى ومؤسسات الدولة المحلية من جهة، وبين جماهير العمال والفلاحين والحرفيين وصغار الموظفين من جهة أخرى فى القاع الاجتماعى المصرى.

فالفلاح المصرى الفصيح فى مصر القديمة قد أعلن الحرب الاجتماعية بشكاياته التسع المشهورة ضد الحاكم الفرعونى المحلى الذى استغل وظيفته العامة فسرق من الفلاح ملحه ونظرونه وجميزه معتمدا على جاهه السلطوى ومساندة زملائه من الحكام المحليين والبيروقراطيين. ويحكى الامام البوصيرى عن فساد الحكام المحليين فى جهة بلبس حيث كان يقيم فيقول.. إنهم كانوا يسرقون الغلال ويأكلون السحت واموال اليتامى. وانهم لولا ذلك ما لبسوا الحرير ولا شربوا الخمر. وان القضاة المحليين خانوا الامانة وبرروا خيانتهم بتأويل القرآن والحديث ويأتى الشيخ يوسف الشربينى صاحب "كتاب هز القحوف فى شرح قصيدة ابى شادوف" فيقول فى وصف مظالم مؤسسات الحكم المحلى فى الريف المصرى.

ويوم يجى الديوان تهتز مفاصلى - وأهر على روحى من التخوف

ويوم تبجى العونة (السخرة) على الناس فى البلد - تخبينى فى القرن أم وطيف

وفى مصر الحديثة برز دور مؤسسات الحكم المحلى وتضخم دور الحاكم المحلى فور تقسيم مصر الحديثة الى وحدات ادارية. محافظات مديريات أحياء مراكز بنادر قرى. يتربع على عرش هذه الوحدات حاكم محلى اسمه المحافظ أو المدير أو المأمور أو العمدة، ثم اتسعت تلك المؤسسات المحلية وتعددت وتنوعت وظائف الحاكم المحلى بشكل ملحوظ فى مصر المعاصرة كما أشرت من قبل.

### صفات الحاكم المحلى

رغم أن الانسان المصرى ما زال يردد المثل القائل - سلطان من لا يعرف السلطان - ورغم أن الخوف من السلطة ما زال يسيطر على حياته الى حد ان المخبر ما زال جالسا مترعفا فى وجدانه على الدوام، فقد اضطر

الى التعامل مع مؤسسات الحكم المحلى التى تدخلت فى شئونه واقتضت حياته ومعيشته يوميا، مما أجبره على المشور الذليل امام الحاكم المحلى على كره منه. ولهذا فهو يضطر الى الاستعانة بمحام عند ذهابه الى الشرطة أو عند مقابلة وكيل النيابة الذى يقال انه يمثل العدالة ومع هذا فالانسان المصرى لا يطمئن للعدالة الذى لم ير فيها غير سلطة الحبس والغرامه... وحتى عندما يذهب الى حاكم محلى فى مؤسسة محلية مدنية مائة فى المائة لا بد أن يبحث عن واسطة تتشفع له لدى ذلك الحاكم المحلى المدنى.

ان الحاكم المحلى قد أدرك بخبرته الذاتية هذا الضعف الإنسانى فى الجماهير المصرية المحرومة من قيادة ثورية محلية تدافع عنها فى غابة المؤسسات المحلية التابعة للدولة ، فباع واشترى فى معيشتها ومصائرها وبدد كل مصالحها غير عابئ بشئ وذلك بواسطة قراره المحلى الذى لم يناقش ولم تنشر تفاصيله، ومع هذا يجب تسخير المؤسسة المحلية لتنفيذه بقوة القانون وبقوة الضبط والربط. ولا يوقف تنفيذ هذا القرار الا بواسطة القوية.

الغريب ان ذلك الحاكم المحلى منفردا ومجتعما قد جاء من أصلاب الطبقات الشعبية، حيث تعلم بالمجان على حساب الجماهير الأجيبة والفقيرة خلال الفترة الناصرية.. ولكنه قد نسى كل هذا فور استلام وظيفته فى مؤسسات الدولة المحلية وفور أن أصبح حاكما محليا يصنع القرار المحلى الذى يحى ويميت حيث سيطرت على حياته آفة التطلعات الطبقيّة وأطماعها التى لا تشبع ولا ترتوى فبحث عن الإثراء والثروة بتسخير سلطة العامة وباستخدام المؤسسة المحلية التى يسيطر على إدارتها فى بيع القرار المحلى بحيث تحول مكتبه الحكومى الى بورصة لبيع القرارات المحلية.

وبفجر ووقاحة تمارس هذه البورصة نشاطها فى بيع القرارات المحلية دون مبالاة بالقانون العام الذى لا يتناول عليهم فى أغلب الأحيان نتيجة لوجود تحالف أسود بين المؤسسات المحلية وحكامها .. تحالف سرى وغير علنى يفوق فى سريته سرية المحافل الماسونية.. تحالف يجتمع أفراده على شكل عزائم وسهرات ورحلات وزيارات .. تحالف يتبادل المنافع والمغانم ويضم الحكام المحليين فى مؤسسات الحكم المحلى والامن والعدالة والجهات الرقابية.

وفضلا عن هذا، فالحكام المحليون فى المؤسسات المحلية يعلمون جيدا ان الدولة فى القاهرة تتفاضى عن هفواتهم بسبب ضالة أجورهم من ناحية وسبب ولائهم وموقفهم فى تزيف الانتخابات وتنفيذ كل مخططات الدولة فى القاهرة.. ولهذا فإن تحريك الدعوى الجنائية ضد المرتشين والمختلسين والمزورين من الحكام المحليين لا يتم الا بشكل ضئيل، حيث أخذ النظام المصرى بفكره ان الرشوة ضرورة اقتصادية ينادى بها الاقتصاديون الاوربيون الذين يرون ان الرشوة ممارسة ضرورية لأنها بمثابة عملية تشجيع غير ضارة لادارة الاقتصاد ومواجهة بطئه، وان الفساد ليس مجموعة من الظواهر المتفرقة ولكنه نسق سياسى يمكن لمن يمارسون السلطة ان يوجهوه بدقة معقولة. ولهذا فإن الشركات اليابانية من اكثر الشركات سخاء فى تقديم الرشوى.



تقول الاحصاءات ان قضايا الدعارة تتوازي عدديا مع حالات الرشوة والاختلاس . ورغم هذا فإن قضايا الدعارة تعد بعشرات الالاف فى حين ان قضايا الرشوة والاختلاس التى نظرتة جميع المحاكم فى مصر عام ١٨٨٢ بلغت ١٣٠ قضية منها ١٠٢ قضية عقوبة و ٢٨ قضية براءة .. كما بلغت قضايا الاختلاس ٤٣٦ قضية منها ٣٤٩ قضية عقوبة و ٨٧ قضية براءة .. ولا يعنى ذلك غير وجود أوامر عليا بعدم تحريك الدعوى الجنائية فى قضايا الرشوة والاختلاس، الا فى حالات نادرة، ومن ثم فإن الصفة الطبقية للمحاكم المحلى المعاصر تشخص فى أنه رأسمالى سلطوى لحصوله على الثراء والشروة بواسطة وظيفته العامة، وذلك ببيع القرار المحلى فى مكتبه الحكومى فى حماية مؤسسته المحلية وسلطته ولهذا فهو يدافع بشراسة عن سلطته ووظيفته ضد أى انتقاد أو احتجاج اجتماعى .

### بلديات و مجالس مديريات

من أهم المؤسسات المدنية والمحلية فى مصر الحديثة والمعاصرة مؤسسة الحكم المحلى المنتشرة فى المدن والاحياء والبنادر والقرى .. وقد برزت هذه المؤسسة المحلية العملاقة من عباءة نظارة المالية ومن عباءة نظارة الأشغال العمومية فى النصف الثانى من القرن الماضى.

ان بلدية القاهرة وبلدية الاسكندرية قد تولدتا من نظارة المالية ، وفى ٩ يناير سنة ١٨٨٠ أصدرت نظارة المالية اليها أمرا بخصوص صرف النظر عن تحصيل الباقي من عوايد العربات والمواشى لغاية سنة ١٨٨١ .. وفى ١٤ أغسطس ١٨٨٤ أرسلت اليهما منشورا بخصوص تشكيل لجنة لتقدير العوايد ومجلس لمراجعة العوايد فى مدينة القاهرة ومدينة الاسكندرية بناء على الأمر العالى الصادر فى ١٣ مارس ١٨٨٤ والذي يقضى أيضا بتأليف مجلس مراجعة العوايد من مندوب تعيينه الحكومة وتكون له الرئاسة ومن ستة أعضاء ينتخبون بالقرعة من بين الأربعة والعشرين من صاحبى الاملاك. وهذا بيان بعدد الأشخاص اللازم انتخابهم لكل قن أو قسم من أتمان واقسام مدينتى القاهرة والاسكندرية بمعرفة المولدين أرباب الاملاك أى ان الناخبين والمرشحين من اصحاب الاملاك.

ثم تطورت هذه الديمقراطية المحلية التى كانت قاصرة على الرأسمالية العقارية المصرية والأجنبية على السواء بصدر الأمر العالى فى ١٣ مارس ١٨٨٤ الذى يقضى بإجراءات فرض العوايد على جميع أبناء القطر المصرى ذات الايراد ونصت مادته الخامسة على انشاء مجالس مراجعة العوايد تنتخب من بين المدرج اسماؤهم فى الجدول. وينتخب أيضا بالقرعة أربعة أعضاء للنيابة عن الأعضاء الغائبين.

وقبل ذلك فى ٢٥ ديسمبر ١٨٨٢ قرر ناظر الأشغال العمومية بناء على لائحة نظارة الأشغال ما هو آت- إنشاء مجالس التنظيم فى كل المدن والبنادر المصرية برأسة المحافظ أو المدير ومدير اشغال المدينة ومندوب من الضبطية وباشمهندس التنظيم ومفتش التنظيم ومندوب من مجلس الصحة.

ومن لجان تقدير العوايد ومجالس مراجعة العوايد ومجالس التنظيم فى المدن والبنادر المصرية، تشكلت

مؤسسة الحكم المحلى التى تطورت الى ظهور مجالس المديرىات فى ١٨٨٣ التى أصدر خديوى توفيق باشا أمرا عاليا بأجراء انتخاباتها فى ١٤ نوفمبر سنة ١٨٨٦ وقد دعا فيه الناخبين المقيدة اسماؤهم بكشوف جميع المديرىات لانتخاب واحد من قبلهم عن كل مدينة وناحية من جهات الوجهين البحرى القبلى وتجبرى الانتخابات يوم الاربعاء ١٥ ديسمبر سنة ١٨٨٦ من الساعة الواحدة بعد طلوع الشمس الى قبل الغروب بساعة، وذلك عن البنادر الآتية: وهى دمنهور والفيوم والمنيا وأسيوط وسوهاج وقنا واسنا، ويكون الانتخاب فى مركز المديرية أما الجهات الأخيرة، فالانتخاب فيها يكون بالمحل الذى يعينه المدير.

### سيطرة الشباعتى على مجالس المديرىات

عندما قررت الحكومة المصرية فرض ضريبة على القطن بواقع خمسة وثلاثين قرشا على القنطار بعد حله من ابتداء من موسم عام ١٩٢٠ كان أول المحتجين على هذه الضريبة مجلس مديرية الغربية الذى عقد اجتماعا فى ٢٩ فبراير ١٩٢٠ فور قرار مجلس الوزراء بحضور اعضائه الذين يمثلون نخبة من كبار الملاك فى مصر، وعلى رأسهم البدرائى باشا عاشور ومحمد ابو الفتوح باشا وسراج الدين شاهين وسبونى الخطيب وغيرهم، حيث قرر المجلس باجماع الآراء - تبليغ الحكومة عدم رضا أهالى مديرية الغربية عن هذه الضريبة واحتجاجهم على صدور القرار بغير مراعاة الطرق القانونية. فقد أثقل كاهل الفلاح المصرى بالضرائب وأصبح لا يرضى بأن يكون هو محور الثروة المصرية والقائم بأغلب نفقات الحكومة - وقد أدى هذا الاحتجاج الى تخفيض الضريبة من ٣٥ قرش الى ٢٥ قرش ثم الى ٢٠ قرش ثم الى عشرة قروش فى عهد حكومة اسماعيل باشا صدقى. هكذا كان يسيطر كبار الملاك الاقطاعيين على عضوية مجالس المديرىات هذه العضوية التى كانت تشترط للحصول عليها شرطا يقضى بدفع ضريبة سنوية قدرها خمسون جنيها ثم انخفض الى ثلاثين جنيها ودخول معركة انتخابية على مستوى دائرة مجلس الشورى.

ولقد عبر عن هذه الحقيقة النائب فخرى عبد النور الذى قال خلال مناقشة مشروع قانون انتخاب اعضاء مجالس المديرىات. ان شروط الانتخاب تكاد تكون محصورة فى عدد قليل جدا يكاد معها الانتخاب ان يكون تعيينا. فى الواقع لا يوجد فى بعض الدوائر الا اثنان أو ثلاثة يدفعون ضريبة مقدارها ثلاثون جنيها.

وقالت المذكرة الايضاحية لمشروع هذا القانون ان عضو مجلس المديرية - يجب ان يكون من ذوى الشأن والمصلحة فيها ومرتبطة بها ارتباطا وثيقا يجعل منه شخصا صالحا للنظر فيما يهم - أى أهل الدائرة - من شئون الرى والصرف والزراعة والتعليم والصحة وغيرها ومدركا لحالتهم من جهة تقرير الرسوم الاضافية على ما يدفعون من الضرائب قادرا على تعرف مصالحهم بالدفاع عنها.

وازاء هذا فقد طالب احمد لطفى السيد باشا عضو مجلس مديرية الدقهلية بزيادة عدد اعضاء مجالس المديرىات الى اثنى عشر عضوا فى اصغر المديرىات وان يقل النصاب المالى الى عشرة جنيهات يدفعها المرشح كضريبة سنوية عن ممتلكاته، وان تتسع الاختصاصات لمجالس المديرىات فى تقرير الرسوم الى مبلغ ٥٠٠

جنبيها وان يقرر الأمور المتعلقة بالمباني الحكومية والمخصصة للمنفعة العامة. وكذلك تقرير طرق الملاحة والاسواق الموانى، وذلك بجانب اشرافه على الكتاتيب والمدارس الحرة والمستشفيات العمومية والكتبخانة وأبنية المنافع العامة والاشراف على المجالس البلدية.. وطالب أيضا لطفى السيد باشا بأن تختص هذه المجالس بالأمن العام كترتيب جهات البوليس ونقطة بالاضافة الى المسائل المتعلقة بالخنفر وأجورهم وتنصيب العمدة والمشايخ وتأديبهم واصدار أحكام مخالقات الرى.

وقد ظلت تلك المجالس المحلية تباشر نشاطها المحلى بجانب المجالس البلدية حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ وذلك دون تسجيل دورها الايجابى والسلبى فى خدمة الجماهير المحلية فى المدن والبنادر والقرى غير ماقاله شاعرنا الشعبى بيرم التونسي

يا بائع الفجل بالمليم واحدة	كم للعيال وكم للمجلس البلدى
كان أمى بل الله تربتها	قالت أخوك المجلس البلدى

#### مؤسسة الحكم المحلى الجديدة

ظل الحكم المحلى على حاله عدة سنوات بعد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ حيث المحافظ ومدير المديرية ومجلس المديرية والمجلس البلدى حتى صدرت الاوامر بتحويل المديرين الى محافظين، أغلبهم من ضباط القوات المسلحة والشرطة تساندتهم المجالس المحلية على مستوى المحافظة والمركز والى المكونة من أعضاء الاتحاد الاشتراكى بدون انتخابات محلية حتى أصدر الرئيس أنور السادات القانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٧٥ بنظام الحكم المحلى.

وللحقيقة، فقد كان ذلك القانون بمثابة طفرة فى الديمقراطية المحلية فقد كانت الوحدة المحلية للمحافظة يقابلها مجلس محلى للمحافظة والوحدة المحلية للى يقابلها مجلس محلى للى والوحدة المحلية للمركز يقابلها وحدة محلية للمركز والوحدة المحلية للمدينة أو البندر يقابلها مجلس للمدينة أو البندر والوحدة المحلية فى القرى يقابلها مجلس محلى قروى، ومن ثم اصبح المحافظ ورئيس الحى أو المركز أو المدينة أو المجلس القروى يقابل بتنظيم مجلس له طبيعته الشعبية

وفى ظل ذلك الحكم المحلى اصبح المحافظ وزيرا له بعض صلاحيات رئيس الجمهورية ورئيسا لجميع العاملين المدنيين فى نطاق المحافظة، كما اصبحت مؤسسة الحكم المحلى بشقيها الإدارى والشعبى تشرف على وتدير شئون التعليم والصحة والزراعة والرى وخدمات التموين والنقل والمواصلات والسياحة والشباب والرياضة وتراخيص المباني والمصانع والمحلات وصرف الحمامات والاسمدة والمبيدات الحشرية، بالإضافة الى شئون القوى العاملة والصناعة والاسكان وكل ما يخص شئون العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين والتجار. ولذلك توجد فى كل مجلس لجان متنوعة تختص بالشئون السالفة الذكر.



والمجدير بالذكر ان الدورة الاولى والثانية للمجالس المحلية قد دفعت ببعض المعارضين اليساريين الى المجالس المحلية الأمر الذى افزع السلطة المصرية، فبادرت الى جعل انتخابات هذه المجالس بالقائمة المطلقة لمنع المعارضة وأحزابها من المشاركة فى عضوية هذه المجالس المحلية بالانتخابات بالقائمة النسبية المشروطة. ومع هذا لا يبنى التقليل من شأن هذه المؤسسة التى يخوض اعضاؤها من الشرفاء نضالا خديما ونضالا عماليا ونضالا فلاحيا ونضالا نقابيا ونضالا تعاونيا، بالإضافة الى مقاومة الرشوة والفساد والانحراف كما تحكى مضابط هذه المجالس المحلية المنتشرة فى مصر حيث يوجد ٢٦ مجلس محلى للمحافظات و١٥٥ مجلس محلى للمراكز و١٧٨ مجلس محلى للمدن و٢٤ مجلس للاحياء و٨٨٣ مجلس محلى للقرى .

### **حرائق فى القاع الاجتماعى**

ان رد الفعل الطبيعى لفساد الحاكم المحلى واستبداده هو تفشى السخط الشعبى بالمدن والاحياء والقرى فى القاع الاجتماعى؛ هذا السخط الذى تحول عفويا وتلقائيا الى حرائق اجتماعية تصفها الصحف القومية بالحوادث المؤسفة لتقليل من خطورتها وتخفيفا من وقعها الدموى. فالحاكم المحلى هذا الديكتاتور الصغير يواصل النهب والتعسف والاستبداد بغير حدود خلال ممارساته يرتكب حماقة تستفز مشاعر الجماهير، فتقوم الدنيا المحلية ولا تقعد حيث تنطلق عواصف الاحتجاج الاجتماعى عفويا وتتخذ مظهر الحرائق فى القاع الاجتماعى وتواجهها السلطة بالويل والثبور وعظائم الامور وهذه بعض الحرائق

### **ثورة شكندج بميت غمر**

فى ١٨ أغسطس ١٩٧٤ اعتدى مخبر شرطه على الاسطى محمد الكلاوى المشهور بشكندج النجار بالضرب، فأدى الى موته فى قسم البوليس بميت غمر، فتجمهرت الجماهير واحتلت المدينة لمدة يومين وقبض على الكثير من المواطنين بتهمة مقاومة السلطات

### **ثورة بيلا**

فى عام ١٩٧٦ قامت انتفاضة شعبية فى مدينة بيلا ضد تحالف المحاكم المحليين والاقطاعين وعصابة من قطاع الطرق تسمى عصابة زعبلا. وقد احرق المتظاهرون مكاتب مجلس المدينة والمحكمة وقسم الشرطة انتقاما من سكوت السلطة على اجبار المواطنين بدفع اتاوات لقطاع الطرق وسكوتها كذلك على عدد من المواطنين فى وضع النهار.

### **ثورة قوة مدينة الحرفيين**

فى سبتمبر ١٩٨٥ قتل ضابط مباحث قوة العامل محمد الشحات الصعيدى كما قتل قبل ذلك فتحى محمد عاشور امام والده وبسبب هاتين الحادثتين قامت ثورة محلية فى مدينة فوه حيث سيطرت الجماهير على مجلس المدينة وقسم الشرطة ومنزل المأمور الذى كان به عشرون خروفا وعدة تلفزيونات وفيديوهات كلها هدايا للمأمور

### انتفاضة شعبية فى عين شمس

فى ١٣ أغسطس ١٩٨٨ هاجت جماهير عين شمس بسبب اعتداءات الشرطة عليها أثناء اصطدامها بالجماعات الدينية فاستخدمت الشرطة الرصاص فاصابت الكثير من المواطنين ، ومن الطريف ان وزير الخارجية الأمريكى قد زار هذا الحى قبل ذلك بأيام لمتابعة نشاط المعونة الأمريكية فى ذلك الحى القاهرى

### ثورة مدينة ابو زعبل

تجمهر المواطنون فى مدينة ابى زعبل بسبب اعتداء رئيس نقطة شرطة ابو زعبل أثناء مولد ابو فياض ومنع الاهالى من استخدام الميكرفون لإحياء أذكارهم. وعلى أثر ذلك حدث صدام بين عمال المصانع والشرطة بسبب فرض اجراءات منع التجول

### حرب الصيادين فى بحيرة البرلس

فى ٢٧ أغسطس ١٩٨٦ إنتفض صيادو بحيرة البرلس فى مركز مطوس محافظة كفر الشيخ من أجل حصولهم على الأرض المستصلحة من البحيرة والذي استولى عليها رئيس مجلس مدينة مطوس وكبار موظفى محافظة كفر الشيخ وكبار ضباط الشرطة، وقد تصدت لهم الشرطة بالقبض على ١٢٠٠ صياد وفرض حظر التجول لمدة عشرة ايام

### حرب الصيادين فى بحيرة المنزلة

فى ٢٠ مارس ١٩٨٨ قتلت شرطة المسطحات المائية الصياد عبده عبده الصاوى أثناء عمله فى حرفة الصيد فى بحيرة المنزلة، الامر الذى دفع الأهالى الى اعلان الحرب على شرطة المسطحات المائية ومؤسسة الحكم المحلى والمحكمة ومحطة شركة اتوبيس شرق الدلتا ، وقد ردت الشرطة على الاهالى بحملة وحشية من القبض والتنكيل وتخريب المنازل

وفى السنوات الاخيرة اصطدم الفلاحون مع الشرطة فى خمسة وعشرين قرية تضم مليون ونصف من الفلاحين الذين تعرضوا للعتاب الوحشى والجماعى فى قرى تيره والكوم الاحمر وميت عنتر وطنبول والمطرية وبهوت والروس والزورات وشباس والشهداء ومشتول شرقية والأخماس بحيرة والسريرة بالفيوم وقرى ونجوع عديدة فى المنيا واسيوط وسوهاج. وذلك بنزعة الهروب من التجنيد والهاربين ومن الدورة الزراعية والبناء على الاراضى الزراعية وعدم توريد المحاصيل الزراعية

ان هذه الحرائق وغيرها تشير الى قيام حركة احتجاجية ايجابية وواسعة فى المدينة والقرية على السواء... ولكنها فى جوهرها حركة احتجاجية عفوية لم تشارك فيها القوى الوطنية واليسارية، وذلك باستثناء عدد ضئيل من الافراد اليساريين . ومن هنا يتبقى أن نسأل بصوت عال أين اليسار . أين اليسار؟

## سلطة بدون هيمنة

كل هذه الحرب الطبقية المتفرقة بوقائعها المختلفة حدثت فى القاع الاجتماعى المصرى، وقد كان طرفها الأول الحكام المحليون ومؤسسات الحكم المحلى من مؤسسات مدنية وبوليسية وحقوقية وطرفها الثانى كتلة جماهير العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين من اهل القاع الاجتماعى وذلك بدون دراية القوى اليسارية على اختلاف فصائلها القابعة فى قلب مدينة القاهرة تاركة القاع الاجتماعى المصرى بأحيائه وينادره وقراءه، والمشابه ايضا للجنوب الايطالى قلبا وقالبا فى همومه ومشاكله ومعيشته المتدنية وذلك لانشغال قيادات اليسار بالسفر للخارج والعودة وحرب بعضها بعضا بصواريخ النصوص والاهتمام بالمجادلات التقليدية لليسار ان وجدت مثلما يحدث فى المجال الطلابى ومجال المثقفين والمجال العمالى النقابى المحدود وقد ترتب على ذلك غياب اليسار عن القاع الاجتماعى حتى على مستوى أحياء القاهرة والاسكندرية. ولهذا فإذا سألت مناضلا يساريا عن أسماء الحكام المحليين فى الحى الذى يقيم فيه فلا يجيب وإذا سألته عن وجود علاقة عمل سلبية او ايجابية مع هؤلاء الحكام المحليين فى الحى الذى يقيم فيه فلا جواب. ومن هنا فقد اليسار المصرى اساس وجوده وشرط وجوده فى كل القاع الاجتماعى المصرى تقريبا وذلك باستثناء بعض المواقع المحلية الضئيلة.

هكذا فقد اليسار المصرى حضوره الفعال فى القاع الاجتماعى وبالتالي فقد أثبت غيابه وسط كتلة الجماهير العمالية والفلاحية والحرفية ولذلك فقد غاب عنه أشياء وأشياء.

لقد غاب على اليسار المصرى أن الحاكم المحلى مهما كان قدره فهو مجرد سلطة تتحكم وتتسلط بدون هيمنة على كتلة الجماهير الكادحة والاجيرة وان مؤسسة الحكم المحلى، سواء كانت مدنية أو حقوقية أو بوليسية، هى مجرد سلطة تتحكم أيضا وتتسلط بدون هيمنة على الجماهير فى القاع الاجتماعى وبسبب تلك السلطوية الفجة الخالية من الهيمنة، فان الجماهير لا يوجد فى وجدانها أية ذرة من الرضى الاجتماعى نحو الحكام المحليين ومؤسسات الحكم المحلى.

وغاب عليه ان هذه الكتلة الضخمة من الجماهير لا يوجد فى صفوفها أو فى ادمغتها إلا قليل من الفكر السلفى المعادى لمصالحها ولكن يوجد لديها حس طبقى معادى للظلم الاجتماعى، بدليل مقاومتها للحاكم المحلى والحكم المحلى بالتظاهر والاضراب والشكوى بالاضافة الى المقاومة بواسطة الجريمة حيث كشف تقرير النيابة الإدارية عن وقوع ٤٦ ألف قضية انحراف فى القطاع العام والحكومى كما نشرت الاحرار ٢٩ أغسطس ١٩٨٨ وفى مناخ تنشى الجريمة كشكل من أشكال الصراع الطبقي فقد شهد عام ١٩٨٦ حدوث ٧٧٥ جريمة قتل و٢٤٦ جريمة ضرب أفضى الى الموت و١١١ جناية إحداث عاهة مستديمة و٢١ جناية تهديد و ٢٣٩ جناية سرقة و ٧٥ جناية حريق عمد وعدد ٢ جناية اتلاف مزروعات و ١٨ جناية خطف و ٨٧ جناية سرقات الاسلاك والكابلات و ٤٠ جناية تجمهر ومقاومة السلطات وتشهير قضايا الجنع الى احتدام الصراع الطبقي



بواسطة الجريمة فى قلب القاع الاجتماعى بين كتلة الجماهير وبين الحكام المحليين ومؤسساتهم التى تضع قرارات هذه الجنح التى بلغ عددها فى عام ١٩٨٥ مليون ٢٥٩١١٤ جنحة. وفى عام ١٩٨٦ زادت الى مليون ٢٨٥٧٣٣ جنحة مما يعنى ان عدد المتهمين من أبناء الكتلة الجماهيرية يقارب ثلاثة ملايين من الكتلة الشعبية مشتبهين فى صراع مرير مع الحكام المحليين.

وأغلب هذه الجنح تتعلق بمخالفات المباني وأشغال الطريق وعدم ترخيص الورش والمحلات ودفع اقساط التأمينات والضرائب العامة والعقارية والبلدية ومخالفة الدورة الزراعية، وعدم توريد المحصولات الزراعية، وكلها صدرت بقرارات من مؤسسة الحكم المحلى.

وذلك فضلا عن جرائم السرقات التى بلغ عددها ٢١٦٥ جنحة فى عام ١٩٨٥ زادت الى ٢٢٥٨ جنحة فى عام ١٩٨٦ منها ٦٥٧ سرقات متاجر و١١٨ سرقات سيارات و٢٤١ سرقات مواشى.

وحتى يتبين خطورة الصراع الطبقي بالجريمة فى القاع الاجتماعى المصرى ينبغى ان يعرف ان عدد الهاربين من تنفيذ أحكام الجنح فى عام ١٩٨٥ قد بلغ ١٠٢٣٩٦١ هارب ومن أحكام الغرامات ١٨٧٥٤٦ هارب وفى عام ١٩٨٦ زاد عدد الهاربين من تنفيذ احكام الجنح الى ١٢٧٧٨٥٥ هارب ومن الغرامات ٢١٤١٣٦٨ هارب. وبذلك يصير عدد الهاربين من تنفيذ احكام الجنح والمخالفات فى عامين فقط قد بلغ خمسة ملايين و ٩١٤٧٣٠ هارب من الحبس والغرامة.

كل هذا قد غاب عن اليسار المصرى الذى ينبغى ان يعرف ان الديمقراطية المحلية هى الطريق الى الديمقراطية العامة ومجال الحريات العامة. وان الاحتجاج الاجتماعى المحلى سوف يتطور الى احتجاج اجتماعى على المستوى القومى وان المزاج المطبى لدى الجماهير المحلية من الممكن ان يتحول الى مزاج سياسى عام يرفض السلطة والسلطان ويحقق لليسار ان وجد وحل محل العنوية نفوذه الجماهيرى وهيمنته الشعبية كسلطة تواجه سلطة الحكام. والأمر الذى غاب على اليسار أيضا ان النضال النقابى التقليدى لم تعد له فائدة ولم يعد وحده ينفع ولا يشفع بدليل أن صوت العامل الانتخابى فى المناطق العمالية والصناعية قد ينبذ اليسار والشخصيات العمالية، سواء كانت يسارية أو غير يسارية، فالنقابيون السلطويون الذين فازوا فى انتخابات مجلس الشعب قد فازوا بالتزوير وبقوة السلطة.

ومن هنا، فالنضال النقابى فى تطوره أصبح نضالا نقابيا فى مجال العمل والعمال ونضالا خدميا ومحليا فى مجال السكن والشارع ووسط الجماهير. اذ ثبت ان جزءا من هموم العامل ومشكاله فى المصنع وجزء آخر من همومه ومشاكله فى السكن والشارع والحى الذى يقيم حيث يقف وجهها لوجه امام مشاكله فى الاسكان وفى خدمات المياه والكهرباء والصرف الصحى وفى خدمات التموين والتعليم والصحة والنقل والمواصلات ... ولهذا فقد بات لزاما على المناضل النقابى اليسارى أن يصبح أيضا مناضلا خدميا يواجه مؤسسات الحكم المحلى لحل المشاكل الخدمية لجماهيره العمالية، وذلك بهدف تحقيق الهيمنة على الكتلة الجماهيرية من عمال

وفلاحين وصغار موظفين وحرفيين. فالهيمنة على هذه الجماهير ليست مستحيلة ولكنها صعبة تحتاج من اليسار معايشة الجماهير فى الشارع وفى الحى وفى المدينة وفى موقع العمل والسكن مع ان مجال الهيمنة الشعبية فى مصر يعانى من الفراغ. فمن هو القادر على ملء ذلك الفراغ فى القاع الاجتماعى المصرى؟

### الهيمنة المحدودة لليسر المصرى

الامر الغريب ان الامريكيين حاولوا فرض هيمنتهم على المحليات وأهل القاع الاجتماعى، من عمال وفلاحين وصغار موظفين وحرفيين، بتدريب مائة الف من أعضاء المجالس المحلية وموظفيها على إدارة البرامج الأمريكية وتنفيذها وعلى صيانة مشاريعها وقد تم التدريب فى مصر والولايات المتحدة وصرفت هيئة المعونة الأمريكية ٨٠٠ مليون دولار للبرنامج الأمريكى. وقد قامت المجالس المحلية بوضع الدراسات لأكثر من ١٢,٣٦٩ مشروعاً ساهم المواطنون فيها بأكثر من ٥٠ مليون دولار أمريكى وبذلك استطاعت المعونة الأمريكية ان تتعامل مع المجالس القروية بدون المورد على المحافظة، ورغم ذلك، فالهيمنة الأمريكية لم تولد ولم تر النور. وقبل ذلك حاول المعتمد البريطانى اللورد كرومر الهيمنة على الشعب المصرى من خلال تدخله فى وقف السخرة واستخدام الكرياج وتخفيف الضرائب على صغار الفلاحين ومنع تجارة الرقيق، إلا ان كتلة جماهير العمال والفلاحين والحرفيين لم تسمح له بالهيمنة مما جعله يستخدم سلطاته الاستعمارية بشراسة ضد فلاحى دنشواى الابطال.

ولم تتجل الهيمنة فى مصر الحديثة إلا فى حالة تنصيب والى محمد على بفضل الهيمنة التى حققها الشيخ محمد المهدى ورفاقه من المشايخ ومعلمى الحرف فى مواجهة السلطات التركية والملوكية، هذه الهيمنة التى دفعت بالكتلة الشعبية الى اختبار محمد على واليا على مصر. وكذلك كانت هيمنة الزعيم احمد عرابى ورفاقه وراء قيام الثورة العرابية، ولم يحقق الزعيم سعد زغلول هيمنته الا بعد ان تفجرت ثورة عام ١٩١٩ بواسطة العمال والفلاحين والطلاب. وقد انتقلت هذه الهيمنة الى الزعيم مصطفى النحاس وحزب الوفد. كما حقق الرئيس جمال عبد الناصر هيمنة واسعة النطاق فى مصر والوطن العربى، وذلك بجانب سلطاته كرئيس لجمهورية مصر العربية.

ولم يحقق اليسار فى مصر إلا هيمنة محدودة على مجال الحركة العمالية سنة ١٩٢٤ وعلى بعض مجالات عمال الغزل والنسيج والنقل فى الاربعينيات واولئل الخمسينيات ثم تطورت هذه الهيمنة المحدودة فى مصنع الغزل والنسيج والحرير الصناعى فى كفر الدوار وكذلك فى نجاح الفلاح حسين ابو سليمان فى دائرة قميذة مركز ميت غمر فى انتخابات ١٩٥٧ وفى نجاح سائق القطار ابو اليزيد بدائرة طنطا وسائق الترام عبد العزيز مصطفى فى دائرة الريلى بالقاهرة فى نفس هذه الانتخابات

وفور خروج اليساريين من السجون والمعتقلات فى سنة ١٩٦٤ ظهرت هيمنة اليسار فى بعض مصانع حلوان وفى حى كرموز بالاسكندرية حيث نجح المرشح اليسارى البارز ابو العز الحريرى فى انتخابات مجلس

الشعب مرتين وفى حى الساحل بالقاهرة، حيث برزت هيمنة اليسارى والنقابى الكبير احمد طه لنجاحه عدة مرات فى انتخابات مجلس الشعب والانتخابات المحلية نائبا عن حى الساحل.

### نجربة ناجحة للهيمنة اليسارية

ان كسب ثقة كتلة الجماهير من عمال وفلاحين وصغار موظفين وحرفيين والهيمنة عليها مسألة عسيرة جدا. ولقد بدأ هذه المسألة نفر من اليساريين فى ميت غمر وقراها منذ عام ١٩٦٥ بعد أن التقطوا أنفاسهم من جراء معاناة تقييهم فى منفى الواحات الرهيب، حيث بددوا العزلة البوليسية المفروضة عليهم بالتزول الى الجماهير الخائفة التى يسكن الشرطى السرى فى أذقتها جالسا متربعا على الدوام .

فى هذا المناخ البوليسى تحرك اليساريون متحمسين مزاج الجماهير ومصالحها مما مكن هؤلاء اليساريين من خوض النضال النقابى والتعاونى والتخديمى بالإضافة الى مزيد من علاقات الصداقة والمجاملة ،حيث المباركة فى الأفراح والعزاء فى المآتم وعودة المرضى وتلبية حاجات الناس والبحث عن وساطة فى العلاج وفى التعيين وفى النقل الوظيفى من مكان الى آخر، وفى كتابة الشكاوى والعرضحالات للمظلومين واصحاب الحقوق وفتح ابواب البيوت والقلوب لأصحاب الحاجات وتحببتهم بالشاى والقهوة بهذا العمل المضنى الذى استمر سنوات فى مجال العمل ومجال السكن كسرنا عزلة الشرطة السياسية المفروضة علينا وبالتالي اصبحت بيوت اليساريين مزارات لا يتوقف روادها من طلاب الحاجات.

هكذا فعل الأتفار اليساريون فى ميت غمر مدينة الحرف والصناعات الصغيرة الاولى فى مصر، بادئين فى محاولة الهيمنة على جزء صغير ومحدود من القاع الاجتماعى وخلال ذلك تكبدوا الكثير من مآلهم الضئيل ووقتهم المحدود وصحتهم وعافيتهم فى سبيل تحقيق الهيمنة على جماهير تلك المدينة

ففى المجال النقابى، استطاعوا الإطاحة بقيادة النقابة العامة للنقل البرى وتحويل قاداتها للنيابة العامة وفرض مندوب ميت غمر فى هذه النقابة نائبا عاما لرئيسها. وفى مجال التعاون الإنتاجى عملوا بشكل مباشر على سيطرة عمال الصناعات المعدنية ببيت غمر على مجلس ادارة هذه الجمعية بعد طرد المجلس الذى يتكون من كبار اصحاب الاعمال. وتكرر هذا الوضع فى نقابة صناعة الاخشاب، واستطاع اليساريون فى ميت غمر من صرف حصة من الاخشاب لهذه الجمعية تقدر بستين متر من الخشب الزان ومائة بالة من الخشب الكونتر وقد تحقق ذلك بمساعدة الشخصية النقابية واليسارية شحاته عبد الحليم.

وفى مجال التعاون الزراعى بذل هؤلاء النفر من اليساريين جهودا متواصلة فى صرف المبيدات والاسمدة والتقاوى والسلع لفلاحي ميت غمر، بالإضافة الى تمكينهم من المرور على كوبرى الرياح التوفيقى للوصول الى ارضهم بعد ان صدر قرار بحرمانهم من العبور على هذا الكوبرى. وقد كان اليساريون يجتمعون بهم بعد صلاة الجمعة لمناقشة احوالهم، وقد حاولت المباحث العامة منع هذه الاجتماعات فلم توفق الى حد وقوع مشاجرة بالأيدى بين الاشتاذ مأمون عبد المطلب أحد الشخصيات اليسارية وبين ضابط من المباحث العامة.



وفى مجال الخدمات ساعد اليسار المحلى فى ميت غمر فى حل مشاكل الناس فى المياه والكهرباء والصرف الصحى والاسكان وخدمات التموين والتعليم والعلاج، فضلا عن هذا فقد ساهم فى تعيين الكثيرين من المواطنين فى الحكومة والقطاع العام ونقل الكثير منهم من وظيفة الى أخرى.

ومن طائفة ذلك النشاط النقابى والثقافى والحرفى ان احد اليساريين فى ميت غمر تقدم الى مجلس المدينة بطلب كمية من الأسمنت والحديد والخشب لبناء بيته المهديم فوافق المجلس على صرف كميات كبيرة من هذه المواد التى كانت تباع بأسعار خيالية فى السوق السوداء فقام بإعادتها الى مجلس المدينة ولم يحصل إلا على مقادير ضئيلة .. ولهذا فقد أصبح اليسار حديث الناس فى المدينة لتزاهته وشرفه وازاء هذا النشاط قد عينت المباحث عاملا من مصنع غزل ميت غمر للقيام بدور المخبر فى صفوف اليساريين بميت غمر. والشئ بالشئ يذكر فقد خدمت مجلة الطلبة على هذا النشاط بنشر مقالات ودراسات وشهادات واقعية بشأن هذه التجربة النضالية والمحلية وقضى عشر سنوات على هذا النضال النقابى والتعاونى والفلاحى والحرفى فى كتلة الجماهير الأجيعة والفقيرة بدون أن يصيب هؤلاء النفر من اليساريين المحليين أى بأس حيث كان الصبر الواعى صفة من صفاتهم حتى جاءت الانتخابات النيابية والانتخابات المحلية الاولى فى عام ١٩٧٥. هذه الانتخابات التى سبقها قرار الرئيس السادات بإلغاء شرط عضوية الاتحاد الاشتراكى فى الانتخابات النيابية والمحلية والتشريعية وعلى الفور رشع اثنين من اليساريين فى انتخابات مجلس محلى مركز ميت غمر وفى انتخابات مجلس محلى بندر ميت غمر، وقد انتهت هذه الانتخابات بفوز العضوين فى ووصول احدهما على أعلى الاصوات لكل مرشحي المحليات فى مركز ميت غمر ومن هنا برزت هيمنة اليسار فى مدينة ميت غمر، ثم ازدادت هذه الهيمنة بروزا عندما اختيرت شخصية يسارية رئيسا لمجلس محلى بندر ميت غمر وهذه أول مرة فى تاريخ اليسار المصرى. ففى يوم انتخاب رئيس ذلك المجلس احتشدت جماهير ميت غمر بقيادة اليسارى عبد الرحمن الداخلى وفرضت شخصا يساريا رئيسا للمجلس رغم انه العضو اليسارى الوحيد بمجلس محلى وبندر ميت غمر. ثم اكدت هذه الهيمنة الشعبية وجودها اكثر فاكثر من خلال اختبار يسارى آخر رئيسا للجنة القوى العاملة بمجلس محلى مركز ميت غمر، وفى الوقت نفسه نجح هذا النفر اليسارى فى الانتخابات النيابية ونجح بأعلى الأصوات فى نقابته التى يوجد مقرها ونشاطها فى القاهرة وفى محافظات وسط الدلتا، مع العلم بأنه كان معزولا عزلا سلطويا عن النشاط النقابى الرسمى منذ عام ١٩٥٣، وكان المفروض ان يصل الى قمة الحركة النقابية العاملة لعمال النقل، وذلك ترضية ساذجة لرئيس هذه النقابة بذريعة انه من اصدقاء اليسار ثم أثبتت الأيام غير ذلك. وردا على ثقة الجماهير فى اليسار المحلى فقد بذل افرادة جهدا ملحوظا فى المجال النقابى حيث حقق مطلب تثبيت الصبغة المندرجين وصرف الأجر الاضافى لعمال الحركة والورش على أساس نصف يوم بدلا من ربع يوم وحل الكثير من المشاكل العمالية الفردية والجماعية.

وفى المحليات حقق عدالة توزيع مواد البناء وتخفيض سعر الاخشاب للتجارين وتوزيع الاقمشة الشعبية

بالبطاقات وفتح ملفات الحديد والاسمنت والاختشاب ومحاسبة المسئولين التنفيذيين والشعبيين الذين حصلوا على هذه المواد بغير حق. منع كبار المسئولين من الاستيلاء على كميات اللحوم المدعمة، وعمل على انشاء المصارف المغطاه في الاراضى الزراعية الواقعة ما بين الرياح التوفيقى والنيل. وفى مجال الاسكان أوقف اليسار المحلى التلاعب فى تأجير المساكن الشعبيتوقضع عملية تبديد أموال مسجد الغمري وطالب بضرورة توصيل الكهرباء لغزة الحاجبى وحول لجنة القوى العاملة بالمجلس المحلى الى تنظيم نقابى يدافع عن العمال فى القطاعين العام والخاص والحكومة وتابع تعيين الصبية الاحداث المتدرجين و عملية الترقيات والتسويات والجزاءات ووضع التقارير السنوية ، وذلك بالإضافة الى تحقيق الكثير من المطالب الخدمية.

ووفقا لذلك النضال النقابى والخدمى صدرت أوامر السلطة وتنظيمها الشمولى بفصل الزميل عضو مجلس مركز ميت غمر من عضوية المجلس ومن رئاسة لجنة القوى العاملة بتهمة تهبيج العمال وكشف سلبيات المسئولين، ونشر مقالا فى مجلة (روز اليوسف) يتدد بالحكام المحليين فى ميت غمر. وبسبب ذلك الفصل التعسفى الذى اعترض عليه اثنا عشر عضوا بالمجلس المحلى ذات هيمنة اليسار المحلى على جماهير ميت غمر وعمالها، وقامت معركة كلامية على صفحات (روزاليوسف) وجريدة (الجمهورية) اشترك فيها امام مسجد الجمعية الشرعية ونقيب المحامين فى ميت غمر الذين دافعا عن الزميل المفصول الذى لجأ الى القضاء الادارى المستعجل وحصل على حكم بالعودة بعد عشرة ايام من فصله من المجلس المحلى.

كل ذلك قد حدث دون مساعدة تذكر لليسار القومى الذى رأى ان النضال الخدمى فى مجال المحليات بدعة وكل بدعة، ضلالة وكل ضلالة فى النار. وقد ترتب على ذلك ان اليساريين من اعضاء مجلس محلى محافظة الدقهلية قد وافقوا على فصل اليسارى النقابى المفصول من مجلس محلى مركز ميت غمر

### هيمنة يسارية محلية متزايدة

هكذا حقق اليسار المحلى فى ميت غمر هيمنته الشعبية بجهوده الذاتية هذه الهيمنة التى تشلت فى وجود قوة تصويته، لذلك اليسار الذى حصل مرشحه فى الانتخابات التشريعية التى تمت فى سنة ١٩٧٦ على قرابة ستة الاف صوت انتخابى خالية من العائلية والقبلية والعصبية والمساندة السلطوية.

وكان خير شاهد على ان اليسار المحلى فى ميت غمر بات يهيمن شعبيا على قوة تصويتية كبيرة لم تهتز ولم تتاكل، رغم ان بعض اليساريين المحليين فى ميت غمر قد قبض عليهم قبل انتفاضة يناير ١٩٧٧، ثم قبض عليهم بسببها وقبض عليهم بعدها. ومع هذا فقد وقفت هذه القوة التصويتية مع الزميل فاروق حسين المحاسب الشاب وامين حزب التجمع فى ميت غمر الذى نجح باعلى الاصوات فى انتخابات المجلس المحلى لمركز ميت غمر، فى حين ان هذه القوة التصويتية قد تخلت عن اليسارى السابق الاستاذ مامون عبد المطلب الذى استقال من امانة حزب التجمع بسبب وعد حصل عليه من السلطة المحلية، بضرورة نجاحه فى هذه الانتخابات المحلية ولكن تجرى الرياح بما لاتشتهى السفن.

ولا اغالى ان قلت ان تجربة اليسار المحلى فى ميت غمر فى ولوج مؤسسة المحليات قد دفعت بعض القوى اليسارية المحلية الى خوض معركة الانتخابات المحلية الثانية عام ١٩٧٩ حيث حققت هذه القوة اليسارية نجاحا ملحوظا فى دكرنس ، واجا ، والمحمودية وكفر شكر وبورسعيد واسوان ففى دكرنس حصل المناضل اليسارى محمود فودة على رئاسة مجلس مدينة دكرنس ، ولا يعنى هذا غير ان اليسار قد اكتشف ان له هيمنة شعبية وجماهيرية فى أكثر من مدينة وتبدد وقريه فى القاع الاجتماعى المصرى ... وسبب هذه الهيمنة لجأ النظام المصرى الى اغلاق ذلك المجال خوفا من تزايد الهيمنة الشعبية لليسار المحلى فى القاع الاجتماعى وذلك بواسطة اصدار القانون رقم ٤٣ لسنة ١٨٧٩ ، وبإصدار قانون الحكم المحلى المعدل بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٨١ الذى نص مادته رقم ٧٥ مكرر على - ان يكون انتخاب اعضاء المجالس الشعبية المحلية عن طريق الانتخاب بالقوائم الحزبية كما تنص مادته رقم ٨٦ على - ان ينتخب اعضاء المجالس الشعبية المحلية طبقا للقوائم الحزبية التى حصلت على الاغلبية المطلقة لعدد الاصوات الصحيحة - ولا يعنى هذا غير اغلاق مجال المحليات امام كل القوى الوطنية واليسارية وانفراد الحزب الوطنى حزب النظام الشمولى بكل مقاعد المجالس المحلية. وقد ترتب على ذلك تراجع ملحوظ للهيمنة الشعبية والمحلية لليسار المصرى.

### انحسار الهيمنة المحلية لليسار

وفور اغلاق باب المجالس المحلية بالضبة والمفتاح امام اليسار المحلى الذى سبق ان حصل على بعض المقاعد فى المجالس المحلية فى اماكن مختلفة انحسرت الهيمنة المحلية لليسار باستثناء الهيمنة المتواجدة بحى الساحل فى مدينة القاهرة والهيمنة المتواجدة فى مدينة ميت غمر فى محافظة الدقهلية. ولا بد ان يعرف ان الهيمنة المحلية لليسار المصرى كان من الممكن تنميتها بسرعة بواسطة انتخابات مؤسسة المحليات التى تتميز بدوائر انتخابية مشابهة للدائرة الانتخابية ذات المقعد الواحد التى كان معمولا بها فى مصر وحلت محلها الدائرة الواسعة التى تمنع الشخصيات العمالية والفلاحية من الوصول الى مجلس الشعب والشورى.

ولكن كيف استمرت هيمنة اليسار المحلى فى حى الساحل وفى مدينة ميت غمر؟

فقد استمرت فى حى الساحل نتيجة لان اليسارى والبرلمانى البارز احمد طه قد ربط بين النضال النقابى والخدمى المحلى ونتيجة لتمتعه قرابة خمسة عشر سنة بعضوية مجلس الشعب والمجلس المحلى لمحافظة القاهرة.

اما فى مدينة ميت غمر، فقد استمرت هيمنة اليسار المحلى على جماهير ميت غمر وقراها تحت راية اليسار وخارج المؤسسات المدنية للدولة، حيث اكتشف اليساريون المحليون فى ميت غمر ان النشاط الخدمى المحلى مماثل للنشاط النقابى العمالى وان النضال الخدمى هو النضال النقابى بعينه، ومن ثم فقد وظفوا خبراتهم النقابية فى ممارسة النشاط الخدمى المحلى وتجويده من خلال دفع الجماهير الى الضغط على مؤسسات



الحكم المحلي بالتجمهر والحشود المحدودة، ومن خلال استخدام سلاح الشكوى والعرضحال ضد الحكام المحليين، وبذلك فقد تحول اليسار المحلي في ميت غمر الى عرضحلي للجماهير حتى باتت مدينة ميت غمر مدينة الصراع بالشكوى ... ومن الطريف ان موظفا صغيرا اسمه شوقي السيسى ترك وظيفته واحترف ممارسة الشكاوى بالاجر مما جعله مصدر خوف وفزع لكافة الحكام المحليين وموظفى مؤسسات الحكم المحلي.

ثم طور اليسار المحلي أسلوبه في التضال الخدعي والتقايى باصدار نشرة (اهالى ميت غمر) التى قامت مقام كتيبة مسلحة فى الدفاع عن مصالح الجماهير ومواجهة الفساد والاحتراف، مما ادى الى زيادة هيمنته الشعبية فى مواجهة السلطة المحلية، والدليل على ذلك ان كل الاسرار المستندية والرسمية الخاصة بمؤسسات الحكم المحلي فى ميت غمر قد وصلت الى حزب التجمع فى ميت غمر، وذلك ثقة فى اعضائه اليساريين. وقد ادى ذلك الى زلزلة مؤسسات الحكم المحلي واهتزاز كل الحكام المحليين وهذا ما دفعهم الى التآمر ضد اعضاء حزب التجمع بواسطة شله من المعامين فى الحزب الوطنى بقيادة قاضى مطرود من القضاء فى قضية صلاحية، وقد بدأت هذه الشلة نشاطها الاجرامى ضد اليساريين المحليين من اعضاء حزب التجمع فى ميت غمر بتلقيق سلسلة من جنح السب والقذف وحكم على عدد من اعضائه بالحبس والبراءة فى محكمة الاستئناف تم الغاء الحبس. وصدرت الاحكام بالغرامة ولذلك لجأ اليسار الى نفس الاسلوب ولكن فى اطار الصديق والموضوعية فرفعنا قضية سب وقذف وبلاغ كاذب ضد مدير حسابات مجلس مدينة ميت غمر وعضو المجلس المحلي ورئيس اللجنة الاقتصادية بالحزب الوطنى بميت غمر.

وبفضل اسلوب قضايا الجنع ضد اليساريين المحليين فقد زادت خبرتهم بالحكام المحليين وتصرفاتهم حيث يشكلون حزبا سريا على مستوى الحى او المدينة او المحافظة يضم كافة الحكام المحليين فى مؤسسات للحكم المحلي ومؤسسات الامن والعدالة، وان هذا الحزب السرى يجتمع اعضاءه باستمرار على شكل زيارات ورحلات وسهرات وعزائم ... ففى احدى هذه الاجتماعات وصل اليسار المحلى نبأ اتخاذ قرار من ذلك الحزب السرى وحكومته الخفية بفصل احدى اليساريين من عمله بالتربية والتعليم بتلقيق موضوع غير صحيح، الامر الذى دعا اليسار المحلي الى اجهاض ذلك التآمر.

والحزب السرى للحكام المحليين وحكومته يتقاسم اعضاءه المنافع ويتبادلون الحصانة عند ممارسة الفساد والاحتراف، حيث يفتصبون شقق الاسكان وارض الدولة ويسمحون بتجريف الارض الزراعية واستخراج رخص البناء والمحلات والارض واشغال الطريق مقابل الدفع الفورى.

ومن الخبرات التى حصدها اليسار المحلي معرفته بان اسباب الفساد فى مؤسسات الحكم المحلي. مندوبو وزارة المالية ومفتشى الجهاز المركزى للمحاسبات وكذلك موظفو الامن والعدالة، فعلى سبيل المثال ابتدع مندوبو المالية فى مجلس مدينة ميت غمر بانشاء مشروع استثمارى للمقابر قارتفع متر الارض فى المقابر من جنيه واحد الى مائة جنيه .. كما انشأوا مشروعا آخر للسلع المعمرة يقوم بتوزيع هذه السلع الغالية على الحكام المحليين فى الامن والعدالة والمؤسسات الاخرى مقابل مقدم بسيط ثم يتوقف دفع الاقساط الباقية وتتحول

الى ديون معدومة.

من اجل هذه المنافع والحفاظ عليها، اعلن حزب الحكام المحليين الحرب على اليسار المحلى فى ميت غمر الذى تعرض عدد من اعضائه لاحكام الحبس والغرامة، وبالمقابل فقد تعرض حزب الحكام المحليين وحكومته الخفية الى حبس بعض افراده وتقل رئيس مجلس مدينة ميت غمر زغلول السيد ثم نقل الرئيس الذى خلفه فاروق الصعيدى وتقديم ابراهيم زغلول رئيس مجلس المحلى لمدينة ميت غمر الى نيابة امن الدولة لرشوته خلال توزيع المساكن التعاونية.

هكذا كانت الخسائر متبادلة بين الحكام المحليين واليساريين المحليين فى ميت غمر، الامر الذى يعنى ان الهيمنة الشعبية لليسار المحلى كانت فعالة بدليل تصاعد عدد القوة التصويتية لليسار فى ميت غمر الذى حصل فى انتخابات ١٩٨٧ لمجلس الشعب على قرابة ثمانية آلاف صوت من ميت غمر وقراها وخمسة آلاف صوت من مركزى اجا والسنبلاويين .... وبدليل تصاعد قوته الاحتجاجية من خلال حشد المواطنين وتقديم الاف العروضات خلال ازمة الاسكان والخدمات المحلية الاخرى.

ولقد اعترفت مؤسسات الحكم المحلى وحكامها المحليين بهيمنة اليسار المحلى هيمنة شعبية وجماهيرية على جماهير العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين فى مواجهة الحاكم المحلى وقراره المحلى الذى يحبى ويميت، مما ادى الى تحقيق الامر التالية:.

اولها- لجوء الجماعات المهنية مثل الاطباء والمهندسين والعمال والفلاحين والحرفيين الى حزب التجمع اليسارى بميت غمر عندما يضطرون الى الشكوى الفردية والجماعية وممارسة الاحتجاج الاجتماعى ضد السلطات المحلية.

ثانيها- زيارة اللواء طاهر قنديل رئيس مجلس مدينة ومركز ميت غمر الى مقر حزب التجمع ومناقشته فى حل مشاكل توزيع الخبز وكثير من المشاكل الخدمية التى وعد بحلها.

وثالثها- مقابلة اللواء محمد حسين مدير محافظ الدقهلية لوفد من حزب التجمع بميت غمر ومناقشته فى مشاكل الرى والتموين والفساد والعديد من المطالب الخدمية التى نفذ بعضها.

رابعها- استجابة مجلس محلى مركز ميت غمر لوقف زيادة تأمينات عدادات المياه فى ميت غمر وقراها بعد ان ارسل الحزب انذارا على يد محضر لوقف هذه الزيادة.

لقد كان القصد من ذلك المكتوب هو دعوة اليسار المصرى الى اشاعة تجربة اليسار المحلى فى ميت غمر حتى تزداد هيمنته الشعبية ونفوذه الجماهيرى فى صفوف كتلة العمال والفلاحين وصغار الموظفين والحرفيين فى القاع الاجتماعى المصرى.

ومن هنا ينبغى تقديم التحية العطرة لذكرى الرفيق جرامشى، الزعيم الشيوعى الايطالى الذى لفت نظرنا الى مواجهة هموم القاع الاجتماعى المصرى المشابه للجنوب الايطالى. ولعل اليسار المصرى يتمثل فكر هذا المناضل الثورى الكبير فيزداد نفوذه وهيمنته الشعبية فى الحياة والمجتمع.....

## تأثير انهيار منظومة الأهمية على القوى والاحزاب التقدمية العربية

مدخل : ما من شك فى أن التغيرات والتحولات التى يعتمد بها العالم اليوم سواء على المستوى الدولى او الأقليمى أو المحلى تلقى على المثقف العربى التقدمى - الفردى أو الجماعى على حد تعبير جرامشى - تحديات ومهام تتعلق بعضها باعادة قراءة التراث النظرى الماركسى قراءة نقدية تسمح بتطوير وصياغة بعض المفاهيم النظرية التى يمكن ان تساهم فى فهم خصوصية الواقع العربى بكل ما ينطوى عليه من متغيرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، والبعض الآخر يتعلق بقدرة الاحزاب الشيوعية والقوى التقدمية العربية على تنظيم صفوفها واعادة ترتيب اولوياتها، وتطوير آليات العمل والاتصال بال جماهير.

مثل هذه التحديات والمهام ليست بالجديدة، فهى فى واقع الأمر مطروحة منذ زمن على مختلف القوى والاحزاب التقدمية العربية وغير العربية. وبالرغم من بعض النجاحات التى حققتها مثل هذه القوى، سواء على مستوى النظرية أو الممارسة، فى مناطق مختلفة من العالم الثالث فى بعض بلدان أفريقيا والهند وأمريكا اللاتينية، الا أن الوضع بالنسبة للقوى التقدمية العربية خاصة فى مرحلة ما بعد الاستقلال الوطنى قد تميز بقدر كبير من الجمود الفكرى والاحتسار على مستوى الفعل والحركة الثورية. وقد ساعد على تكريس هذا الوضع علاقة الارتباط بين هذه القوى والاحزاب ومنظومة الأهمية الشيوعية بقيادة الحزب الشيوعى السوفيتى،



فأصبحت هذه القوى والأحزاب كالجسد المعلق رأسه داخل هذه المنظومة بينما قدميه تبحث عن أرض تطأها، لتتثبت فوقها وتنطلق من خصوصيتها. لذلك فقد ظلت معظم الأحزاب الشيوعية والعمالية العربية تكتسب وجودها وانتصارها من وجود وانتصار النموذج الأم، بصرف النظر عن قدرة هذه الأحزاب على الارتباط بواقع مجتمعاتها وفهم ميكانيزمات التغيير التي تحكم حركتها وطبيعة القوى والطبقات الاجتماعية القائمة فيها، وكيفية إدارة الصراع الاجتماعي، كذلك طبيعة السلطة الحاكمة وآليات فرض سيطرتها على الدولة والمجتمع. حقيقة، إن ارتباط الأحزاب العمالية والقوى التقدمية العربية والعالمية بمنظومة الأنمية اقترن بنضال الثورة البروليتارية الروسية الذي انتهى باستيلائها على السلطة وإقامة دكتاتورية البروليتاريا للمرة الأولى في التاريخ، مما كان له أكبر الأثر في استحواز هذه الثورة على شعبية هائلة بين الجماهير في مختلف الأحزاب العمالية. كما أصبحت هذه التجربة التاريخية للطبقة الثورية الروسية تتخذ أهمية ضخمة بالنسبة لكل البروليتاريا العالمية ونضالها من أجل التحرر.<sup>(١)</sup>

أن اشكالية العلاقة بين الأحزاب العمالية والقوى التقدمية، والمنظومة الأنمية تكمن أساسا فيما يمكن أن نسبه بحالة التوحد الكامل بين الثورة الروسية والأنمية الشيوعية، بصرف النظر عن الآليات التي حكمت تحول الحزب الشيوعي البلشفي من حزب طبيعي يقود الثورة إلى حزب حاكم مسيطر على السلطة في المجتمع والدولة. إن هذه الآليات - والتي سوف نعرض لها بشئ من التفصيل في جزء آخر من الورقة - قد لعبت دوراً هاماً في تحديد العلاقة سواء بين الحزب ومؤسسات المجتمع، أو بين الحزب والجماهير من خلال تنظيمات المجتمع المدني، وأخيراً بين الحزب والأحزاب العمالية الأخرى من خلال منظومة الأنمية.

وقد ساعد على تعميق حالة التوحد بين الثورة الروسية والأنمية الشيوعية معظم المنظرين والمناضلين الثوريين للحد الذي جعلهم يصفون من يعلن، بشكل خفي أو مبهم، وقوفه ضد التنظيم الأممي الشيوعي للعمال بأنه أيضاً عدو لروسيا ولثورتها.<sup>(٢)</sup> وقد نهج جرامشي نهج لينين في تبني هذا المنظور، وعبر عنه بوضوح في مقاله حول «روسيا والأنمية» عندما كتب جرامشي يقول: «إن الثورة الروسية ترتبط، في ضمير البروليتاريا الإيطالية، وبشكل صلب ومنتاسك، بالأنمية الشيوعية.. إن البروليتاريا الإيطالية، بتوجيه من ضميرها وحدها البروليتاري، لا تفرق بين الثورة الروسية والأنمية الشيوعية، بل إنها تجعل منهما كلا واحداً، فالأنمية الشيوعية في الواقع ما هي إلا التحقيق الأممي لمبادئ ومناهج الثورة الروسية». لقد كتب جرامشي هذا في معرض نقده لما أسماه بالتيار الأصلاحي الوسطي وشبه الوسطي بزعامة سيراتي.<sup>(٣)</sup>

وبرغم مراجعة كثير من الأحزاب العمالية والقوى التقدمية العالمية لهذا التوجه بما فيها الحزب الشيوعي الإيطالي نفسه، إلا أنه ظل مؤثراً وفاعلاً في معظم الأحزاب الشيوعية بصفة عامة، والعربية بصفة خاصة، إلى أن حدثت التغييرات الأخيرة في الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية بعد إعلان جورباتشوف لسياسته تحت مسميات البيريسترويكا (إعادة البناء) والجلاسنوست (المصارحة أو المكاشفة) في المؤتمر السابع والعشرين

للحزب الشيوعي السوفيتي، وما تبعه من تطورات متلاحقة وسريعة سواء داخل الاتحاد السوفيتي أو في غيره من البلدان الاشتراكية. فعلى المستوى السياسى تم أستبعاد معظم الاحزاب الشيوعية من السلطة وصعود احزاب الوسط بل اليمين كما حدث فى انتخابات المانيا الشرقية، وعلى المستوى الاقتصادى تم التحول من الاقتصاد الاشتراكى المخطط الى اقتصاديات السوق الحرة، وعلى مستوى العلاقات الدولية تم التحول عن دعم ومساندة حركات التحرر فى العالم الثالث بدعوى ضرورة اعتماد هذه الحركات على قوتها الذاتية وحركتها الداخلية والى التقارب والوفاق مع النظام الرأسمالى العالمى بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. هذه التطورات الدرامية المتلاحقة اصبحت تهدد بانهيار ليس فقط المنظومة الأنمبية، ولكن ايضا المنظومة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتي واوروبا الشرقية.

وقد احدثت هذه التغيرات والتطورات المتلاحقة ردود فعل متباينة وسط الاحزاب العمالية والقوى التقدمية، خاصة فى بلدان العالم الثالث. فبينما يرى البعض انها مجرد ازمة تمر بالنظام الاشتراكى الراهن تسعى الى تحويله نحو آفاق اكثر حرية وانسانية وعدالة، للوفاء بالاحتياجات المتنامية للتطور الاجتماعى المنشود على مستوياته المختلفة،<sup>(٤)</sup> وتخليصه من كل الممارسات البيروقراطية القمعية التى تميزت بها مرحلة الحكم الستالينية.

يرى البعض الآخر ان الأزمة ستنتهى بانهيار التجربة داخل منظومة البلدان الاشتراكية كمرحلة فى الصراع مع الرأسمالية العالمية، خاصة بعد انهيار النظام الاشتراكى فى بولندا والمجر والمانيا وتشيكوسلوفاكيا وغيرها، لتتشكل ملامح مرحلة جديدة من الصراع الايديولوجى والسياسى بين دول الشمال والجنوب، يكون للاحزاب والقوى التقدمية فى دول الجنوب دور بارز فيه بعد ان تنفض عن كاهلها علاقة الارتباط العضوى التقليدى بمنظومة الأنمبية، ليتحول هذا الارتباط الى واقع مجتمعاتها لتناضل من أجل تغييره، فيكون الواقع هنا بمتغيرات مختلفة هو اطارها المرجعى، ويكون الفكر والنهج الماركسى بمثابة ادواتها المعرفية فى دراسته وفهمه بما يتناسب وطبيعة المرحلة التى يمر بها.

وأعتقد ان الرؤية الثانية هى الأقدر على فهم وتحليل الأزمة سواء فى النظرية أو الممارسة، او فى العلاقة الجدلية التى تربط بين الاثنين.

وما يساعد على فهم وبلورة هذه الرؤية، القاء مزيد من الضوء على آليات الحكم وتطوره فى ظل النظام الاشتراكى فى اطار بعض المفاهيم والقضايا النظرية التى قدمها منظرو الماركسية ماركس وإنجلز ولينين وجرامشى.

### **حول مفهوم الدولة ودورها فى المجتمع الاشتراكى**

لقد ميز علم السياسة الماركسى بين بعض انماط الدولة، فميز بين الدولة الاستبدادية، والدولة العبيدية، والدولة الأقطاعية والدولة الرأسمالية التى يلائم كل منها اسلوبا معيناً فى الانتاج. كما ميز ماركس، وإنجلز، ولينين فى كل نمط من هذه الانماط النوعية بين «اشكال الدولة» و «اشكال الحكم»<sup>(٥)</sup>

وفى التحليل الماركسى النهائى، فان شكل الدولة ودورها يتحدد بعلاقتها بالطبقة المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا فى ظل تكوين اجتماعى اقتصادى معين. فالدولة كما عبر عنها المجلز «هى نتاج المجتمع فى فترة معينة من التطور. انها الاقرار بان هذا المجتمع قد غدا متورطا مع ذاته فى تناقض لا حل له، وحيث انه قد انشق حول خصومات لا يمكن التوفيق بينها. وهى خصومات يعجز عن ازالتها، لذا أصبح من الضرورى ان تكون هناك سلطة، تبدو واقفة فوق المجتمع، سلطة يمكنها ان تخفف التضارب وان تبقيه فى حدود "النظام" وهذه السلطة نابعة من المجتمع، غير انها تضع نفسها فوقه وتقصى نفسها اكثر فأكثر عنه، انها الدولة»<sup>(٦)</sup> ويضيف المجلز فى محادثة للطبقة الطبقية للدولة قوله: «ان الدولة قد نشأت عن الحاجة لضبط الخصومات الطبقية، غير انها قد نشأت، وفى الوقت ذاته، فى قلب تضارب تلك الطبقات، لذا فإنها كقاعدة، دولة الطبقة الأقوى سيطرة من الناحية الاقتصادية، تصبح ايضا، الطبقة المسيطرة سياسيا عن طريق الدولة، وبالتالي تحصل على وسائل جديدة لقمع واستغلال الطبقة المضطهدة...»<sup>(٧)</sup>

هنا يعنى ان الدولة تقوم على تحقيق تماسك التكوين الاجتماعى عن طريق ثلاثة وظائف اساسية:

١- الوظيفة الاقتصادية، حيث تقوم فى ظل التكوينات الرأسمالية بدور مزدوج مماثل لدور الرأسمالى: دور الاستغلال، ودور تنظيم عملية العمل، والأشراف عليها، كذلك وضعها لمجموعة من التشريعات القانونية المنظمة للمبادلات الرأسمالية<sup>(٨)</sup>

٢- الوظيفة الايديولوجية، متمثلة فى دور الدولة فى التربية والتعليم، وهو ما عبر عنه جرامشى فى سياق تعريفه للمجتمع المدنى، ومفهوم الهيمنة، حيث تستهدف المهمة التربوية التشكيلية للدولة، اقامة نماذج مدنية جديدة تحقق بها الهيمنة على اخلاقيات الجماهير الشعبية.<sup>(٩)</sup>

٣- الوظيفة السياسية، والتى تستهدف المحافظة على وحدة التكوين الاجتماعى، ببسط سيطرة الدولة السياسية الطبقية عن طريق جهازها البيروقراطى واجهزتها القمعية.

وقد اتفق معظم منظرى الماركسية على أنه طالما أن الدولة قد نشأت كنتاج وتعبير عن المصالح الطبقية المتناقضة، فهى بالضرورة لا بد أن تتلاشى وتختفى بحكم التطور التاريخى بالانتقال من المجتمع الرأسمالى الى المجتمع الاشتراكى. فانتصار الثورة البروليتارية واستيلائها على السلطة وتحويل ملكية وسائل الانتاج الى الدولة، تكون قد أدت آخر عمل مستقل لها كدولة. وعندما تصبح الدولة فى النهاية ممثلة بالفعل للمجتمع كله، وباختفاء التناحر الطبقي، فإنها تصبح غير لازمة.<sup>(١٠)</sup>

وعلى الرغم من عدم وجود تصور كامل لآليات تلاشى الدولة واختفائها، فقد قرر كل من ماركس والمجلز، انه خلال المرحلة الانتقالية من الرأسمالية الى الشيوعية، تحت حكم ديكتاتورية البروليتاريا سوف تظل الحاجة الى استخدام سلطة الدولة، ولكن بمضمون ثورى.<sup>(١١)</sup> ويعنى المضمون الثورى لديكتاتورية البروليتاريا فى



تصوير ماركس وانجلز: الديمقراطية الكاملة، والتي حدد ماركس شروطها بالآتى : حق الجماهير فى الانتخاب وسحب الثقة من مندوبيها فى اى وقت ؛ عدم زيادة اجر الموظف عن العامل العادى؛ الحد الأقصى من الحكم الذاتى المحلى، الغاء القوات المسلحة المرفوعة فوق الشعب والتي تقوم بقمعه.<sup>(١٢)</sup>

وهنا نجد اختلاف واضح بين ما قدمه ماركس وانجلز حول موضوع ديكتاتورية البروليتاريا والديمقراطية الكاملة، وبين ما تبناه لينين وعبر عنه فى كيفية استخدامه سلطة الدولة فى مرحلة الانتقال من الرأسمالية للشعبوية وذلك؛ فى معرض حديثه عن الدولة والبروليتاريا، عندما كتب يقول «يجب على البروليتاريا حتما ان تمتلك سلطة الدولة، وان تنظم قوة مركزية ، قوة شرسة، لكى تقمع مقاومة المستغلين، ولكى تجتذب جماهير الشعب الضخم، وطبقة الفلاحين والبرجوازية الصغيرة، انصاف الملاك، تجتذب هؤلاء جميعا فى تنظيم لوضع اقتصادى اشتراكى.»<sup>(١٣)</sup> وفى سنة ١٩٢٠ يعلن لينين ان البلاشفة ما كانوا ليظلوا فى الحكم لولا النظام الدقيق المطلق، لولا النظام الحديدى حقا السائد فى الحزب، ولولا المساعدة المقدسة لهذا الحزب دون قيد ويتضحية كاملة من جانب كتلة الطبقة العاملة، التى قدمت كل ما تملك من شعور ونزاهة واخلاص ونشاط وكفاءة فى قيادة واجتذاب الطبقات المتأخرة.<sup>(١٤)</sup>

فى ضوء هذا التوجه تحولت الدولة السوفييتية التى قامت عام ١٩١٧، بانتصار حزب البلاشفة صاحب الاغلبية داخل السوفييتات - ومع وجود الاحزاب الأخرى- الى دولة الحزب الواحد. فقد وجد البلاشفة ان الطريق الوحيد للحفاظ على الثورة، هو احكام سيطرتهم على جهاز الدولة حتى لو تطلب ذلك قمع الاحزاب الأخرى. وقد تحقق لهم ذلك عن طريق تكوين جهاز دولة اشتراكى مركزى قوى.<sup>(١٥)</sup>

ومع بدء المرحلة الستالينة، تعمقت هذه السياسة واصبحت البيروقراطية المركزية هى الملمع الاساسى فى نظام الحكم سواء فى الاتحاد السوفيتى أو غيره من بلدان اوروىا الاشتراكية.

وهنا يثار تساؤل هام حول الجدل الذى دار فى الفكر الماركسى حول مسألة الثورة الديمقراطية. فبينما رأى ماركس وانجلز ضرورة تنامى الثورة البرجوازية الديمقراطية كمرحلة انتقال الى الثورة الاشتراكية بزعامة الطبقة العاملة، اكد لينين ، على إمكانية العبور بالثورة البرجوازية الديمقراطية الى الثورة الاشتراكية، اى بانتزاع الدور القيادى للطبقة العاملة فى الثورة.<sup>(١٦)</sup>

ان التطور الاجتماعى والسياسى فى المجتمعات الاشتراكية، خاصة فى ظل التغيرات السياسية الأخيرة، قد رد بشكل حاسم على هذا التساؤل، خاصة اذا ما وضعنا فى اعتبارنا ان الديمقراطية المركزية فى ظل النموذج السوفيتى قد وقعت فى براثن البيروقراطية المركزية. واذا كان الوضع كذلك على المستوى السياسى، فلا يمكن ان نغفل ذلك التطور الكيفى الذى حدث على المستوى الاقتصادى، وبالتحديد فى قوى الانتاج. ان التطور الذى حدث فى قوى الانتاج قد ساهم بشكل فعال فى تطوير كثير من القطاعات المتخلفة خاصة فى الريف، مما ادى الى ارتفاع مستوى معيشة الافراد خاصة فى اوساط الفلاحين والعمال. ومع هذا فلم يواكب

تطور قوى الإنتاج، تطور مماثل فى العلاقات الانتاجية والعلاقات الاجتماعية نظرا، لسيطرة اسلوب التخطيط المركزى الذى حرم جماهير المنتجين من المشاركة الحقيقية فى صنع واتخاذ القرار، او رفضه وتعديله.

### السلطة البيروقراطية المركزية فى النظم الاشتراكية (نموذج تشيكوسلوفاكيا)

اعتمدنا فى الجزء السابق من الورقة على الدراسة الاكاديمية، وفى هذا الجزء سوف نعتمد على مشاهدات واقعية، استطاعت الباحثة استخلاصها من معايشة المجتمع التشيكى مدة اربع سنوات فى الفترة من ١٩٧٤ - ١٩٧٨ ، وهى الفترة التى انتهت بها الباحثة دراستها العليا بالحصول على الدكتوراه. وسوف نبدأ برصد أهم الاستخلاصات، يعقبها تحليل سوسيولوجى لأهم دلالاتها الاجتماعية والسياسية. الا انه من المهم قبل هذا اعطاء نبذة عن التركيبة الاجتماعية والديموقراطية للمجتمع التشيكوسلوفاكى ابان فترة الدراسة.

تتكون تشيكوسلوفاكيا من قوميتين هما القومية التشيكية فى الشمال، والقومية السلوفاكية فى الجنوب. ويمثل التشيك حولى ١٠ مليون نسمة يشكلون ثلثى السكان ويقطنون فى مقاطعة بوهيميا ومورافيا، بينما يمثل السلوفاك حولى ٥ مليون نسمة ويشكلون ثلث مجموع السكان، ويقطنون فى مقاطعة سلوفاكيا.

وتتركز غالبية النشاط الصناعى والتجارى فى المقاطعات التشيكية، بينما يتركز النشاط الاقتصادى الزراعى فى سلوفاكيا، وهذا يعنى أن غالبية عمال الصناعة والخدمات يتركزون فى مقاطعات الشمال والوسط (التشيكية) بينما يتركز عمال الزراعة فى الجنوب (سلوفاكيا).

هذا ومن المعروف تاريخيا أن تشيكوسلوفاكيا قبل الحرب العالمية الثانية كانت تعد من الدول الصناعية المتقدمة، أى ان علاقات الانتاج - التى كانت سائدة قبل وصول الحزب الشيوعى التشيكى الى السلطة - تعد اكثر تقدما مما كانت عليه فى روسيا قبل الثورة البلشفية. هذا وقد وصل الحزب الشيوعى التشيكى الى السلطة بأغلبية كبيرة، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وبالتحديد فى عام ١٩٤٨. وقد التزم بتطبيق النموذج السوفيتى الستالينى، دون مراعاة للظروف الخاصة بالمجتمع التشيكوسلوفاكى. وكان لهذا الالتزام اثره فى سيطرة الحزب على الدولة بأجهزتها سيطرة كاملة، والغاء الاحزاب الأخرى القائمة فى المجتمع سواء احزاب اليمين الدينى او الاحزاب الديمقراطية البورجوارية. وقد اكدت حركة ربيع براغ ١٩٦٨، أى بعد عشرين عاما من سيطرة الحزب على السلطة، انه وان استطاع ان يلغى الاحزاب شكلا، الا ان القوى السياسية والاجتماعية المعبرة عنها ظلت فاعلة فى المجتمع وعلى الاخص فى بعض تنظيمات المجتمع المدنى.

## مشاهدات واستخلاصات

### أولاً

ان الملاحظة الاولى السريعة على المجتمع التشيكوسلوفاكى عام ١٩٧٤، تعكس على سطحها حالة من الاستقرار الاجتماعى والاقتصادى والسياسى تبدى فى :

ان المجتمع هو مجتمع لشعب عامل ومنتج، يشارك فيه جميع الفئات والطوائف فى مختلف مواقع الانتاج والخدمات.

- تبدو مشاركة المرأة فى العمل والانتاج واضحة ومؤثرة بشكل يلفت النظر

- توفير الخدمات الصحية والتعليم والثقافية والترفيهية بمستوى لائق لجميع افراد المجتمع بأسعار رمزية.

- الاهتمام الملحوظ بالطفولة والأمومة وتوفير كافة التسهيلات لهما.

- تكاد تختفى ظاهرة المهمشين فى المجتمع من العاطلين والمتسولين.. الخ

- انخفاض نسب الجريمة وشيوع حالة من الأمان فى الشارع .

### ثانياً

الا انه بالمعايشة والاندماج داخل نسيج المجتمع بدأت تتضح ملامح عدم الاستقرار الكامن تحت القشرة السابق توضيحها. واهم هذه الملامح هي:

١- الفجوة السحيقة بين الحزب بكوادره والجماهير (العمال، والفلاحون، والمثقفون، والموظفون) مما كون خلطاً من مشاعر الخوف والعداء ضد اعضاء الحزب فى مختلف مؤسسات الدولة والمجتمع المدنى. وتتضح اكثر هذه المشاعر حتى فى ظل اى تجمع غير رسمى، بما فيها الاحتفالات العائلية فى المناسبات المختلفة، حيث يضاف وجود عضو حزبي فى المكان احساساً بالقلق والتوتر، كما يصبح قبلاً على حرية التعبير. بمعنى آخر، فقد اكتسب الحزب بكوادره نفوذاً وهيبه جعلت صورته فى اذهان الناس اقرب الى الرقيب، ساعد على هذا النفوذ الهائل للاجهزة الامنية والصلاحيات الضخمة المخولة لها<sup>(١٧)</sup>

٢- تغلغل وهيمنة الحزب على كل مؤسسات الدولة فى مستوياتها المختلفة، فى الاقتصاد، والتعليم والاعلام، والجيش والبوليس مما منحه قوة هائلة جعلت عضويته مصدر نفوذ وتميز. واقتضى هذا اضفاء طابع مقدس للايديولوجية الحاكمة على نحو لا يسمح لغير معتنقيها بأى دور فى النظام السياسى.<sup>(١٨)</sup> كان من ابرز آثار هذه الهيمنة خلق أزمة على غرار الأزمة التى مر بها النظام المصرى الناصرى حول ما سعى بأهل الثقة وأهل الخبرة. اتسعت هذه الأزمة بشكل واضح بين المثقفين واساتذة الجامعات.

٣- تقييد عضوية الحزب الحاكم ومنظماته الشعبية من خلال شروط محددة، مما اضفى عليه طابعاً انغلاقياً، وجعله حزب النخبة وليس حزب الطبقة العاملة كما كان مفترضاً.<sup>(١٩)</sup>

٤- الغاء التمييز بين العمل البدوى والعمل العقلى خاصة فى الأجور اثار سخط قطاع كبير من المثقفين، وولد



لديهم احساسا بالاضطهاد.

٥- مقاومة النزعة النقدية فى التفكير خاصة فى مؤسسات التعليم والأعلام والثقافة.

٦- الاتجاه الى فرض الايديولوجية الماركسية بصورة تلقينية من خلال مؤسسات التربية والتعليم، فتحوّلت بذلك الى مجرد نص جامد لا يعبر عن طموحات واحتياجات جماهيرية، بقدر ما يجسد صورة الدولة وجهازها القمعى. وقد تجلّى الفشل فى التربية الايديولوجية فى تهافت الشباب على كل ما هو غريب سواء فى السلوك او نمط الاستهلاك.

٧- طغيان الشعور الوطنى والقومى على الشعور الأسمى بشكل ملفت للنظر، وقد ساعد على تزايد هذا الشعور لدى الجماهير عاملان:

اولهما: تبنى الحزب الشيوعى التشيكي كل مواقف الحزب السوفيتى فى مختلف القضايا واعطائها طابع القدسية، بحيث يصبح الحديث عنه وعن مواقفه سابق لآى حديث عن القضايا الوطنية مهما كانت اهميتها.

ثانيهما: التدخل السوفيتى العسكرى فى تشيكوسلوفاكيا إبان أحداث ١٩٦٨، وقد كانت هذه بالفعل نقطة تحول فى التطورات الاجتماعية والسياسية فى العشرين عاما التى تلتها. وليس من قبيل الصدفة ان يختار رئيس الدولة ورئيس البرلمان بعد أحداث ١٩٨٨، من بين أبرز رموز حركة ٦٨، وهما فاتسلاف هافل، ودويتشك.

فى ضوء ما تقدم، يتحتم علينا ابراز حقيقة منهجية حول موقف القوى الاجتماعية المختلفة من المشكلات والقضايا السابق سردها، فيما يمكن ان نسميه «بالموقف من النظام». وتنقسم هذه المواقف الى ثلاثة: موقف رافض، موقف مؤيد، موقف ناقد ولكنه مع استمرار النظام الاشتراكى

١- غالبية الشباب من الجنسين رافض للنظام

٢- كبار السن ناقد ومع استمراره

٣- غالبية سكان الريف وعمال الزراعة ناقد ومع استمراره

٤- غالبية المثقفين والفنانين واساتذة الجامعة. رافض

٥- عمال الصناعة والخدمات ينقسمون بين مؤيد وناقد ورافض

٦- سكان الحضر ويمثلون الفئة السابقة فى مواقفهم.

٧- أعضاء الحزب ينقسمون بين غالبية مؤيدة وأقلية ناقدة.

بالنظر الى التوزيع السابق لمواقف القوى والفئات المختلفة من النظام، يمكن فهم دور الائتلاجنسبى التشبكية فى تحريك وقيادة حركة ١٩٨٨ بثقيها، وفنانيها، وشبابها.

## خاتمة

لعل العرض السابق قد نجح فى تحقيق الهدف منه، فى طرح اشكاليات المسألة الديمقراطية فى التجربة الاشتراكية من خلال شكل وطبيعة الدولة ودورها الذى تحول الى حزب يعمل بطريقة بيروقراطية، فانطبق عليه وصف جرامشى فى حالة الانحطاط البيروقراطى للحزب التقدمى بأن الحزب فى هذه الحالة يكون منفذا وليس مقرواً. ويصبح تكتيكيا جهاز بوليس، وعليه فإن اطلاق اسم «حزب سياسى» عليه ليس اكثر من استعارة بحته ذات طابع رمزى» (٢٠)

واذا كان مدخل الورقة قد بدأ من حيث واقعنا العربى فى ظل اوضاع الاحزاب والقوى التقدمية، فأعود من حيث بدأنا للتأكيد على أهمية تطوير الأطر النظرية، فى ضوء متغيرات الواقع العربى، مستفيدين من التجارب الماثلة امامنا، موجهين نضالنا نحو تغيير الواقع عن طريق تفعيل دور المجتمع المدنى كمرحلة فى النضال الديمقراطى السياسى. ولتكن انتفاضة ابريل فى السودان ١٩٨٥ نموذجا للدراسة والتطوير.

## الهوامش والمراجع

- ١- كارلوس سالبناروى وماريو سنبلا، فكر جرامشى ، مختارات ، ترجمة ، تحسين الشيخ على ، دار الفارابى ، بيروت ، ص ٥٥
- ٢- المرجع السابق نفس الصفحة
- ٣- جاشيننتو منبوتى سبراتى، مدير صحيفة «افانتى» الاشتراكية منذ عام ١٩١٥، ظل حتى عام ١٩٢٣ كاحد ابرز زعماء الجناح التطرفى فى الحزب الاشتراكى. فى عام ١٩٢٤ انضم سبراتى الى الحزب الشيوعى مع مجموعة مؤيدى الأهمية الثالثة داخل الحزب الاشتراكى
- ٤- صلاح السروى ازمة النظام الاشتراكى . محاولة للفهم، قضايا فكرية ، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠.
- ٥- نيكوس بولاتنزاس ، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، ١٩٨٣، ص ١٦٠.
- ٦- المجلد، اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، دار التقدم موسكو، ص ٢٢٤ ، ٢٢٥.
- انظر أيضا
- لينين ، الدولة فى الماركسية، ترجمة فخرى ليبب، دار الثقافة الجديدة ١٩٨٤.
- ٧- المجلد ، اصل العائلة، مرجع سابق ص ٢٢٧
- ٨- بولاتنزاس ، مرجع سابق ، ص ٥٤ ، ٥٥

- ٩- أمينة رشيد، انطونيو جرامشى والهيمنة بين الايديولوجى والسباسبى، قضايا فكرية ، نوفمبر ١٩٩٠ .  
ص ١٤٢، ١٤٣
- ١٠- لبنين، الدولة فى الماركسية، مرجع سابق ص ١٠٠-١٠٢
- ١١- المرجع السابق ، ص ٦٢، ٦٣
- ١٢- عمر الشافعى، نحو فهم افضل للأزمة السوفيتية، قضايا فكرية، نوفمبر ١٩٩٠ ، ص ٢٠٥
- ١٣- بول لويس، الفكر الاشتراكى فى مائة وخمسين عاما ، الجزء الاول، ترجمة عبد الحميد الدواخلى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥
- ١٤- المرجع السابق ص ٢٩٦
- ١٥- عمر الشافعى ، نحو فهم افضل للأزمة السوفيتية، مرجع سابق، ص ٢٠٦.
- ١٦- مدخل الى مؤلف لبنين: تكتيك الاشتراكية، دار الفكر الجديد،، بيروت، ص ٨
- ١٧- وحيد عبد الحميد ، المشكلة الديمقراطية فى الدول الاشتراكية، المنار ، عدد ٦٣ مارس ١٩٩٠، ص ٥٣
- ١٨- المرجع السابق ص ٥٢، ٥٣
- ١٩- المرجع السابق ص ٥٢
- ٢٠- كارلوس ساليينارى، ومايو سبينلا، فكر جرامشى ، مختارات، مرجع سابق ص ١٤٥.



## عرض المناقشات

منذ اول ندوة عقدها مركز البحوث العربية وهو يرسم علامتى استفهام كبيرتين فى فضائنا العربى : لماذا ، وكيف . كنا نسائل مفكرينا ، لماذا يتحرك التاريخ على هذه الشاكلة المتراجعة والمأزومة ؟ وكيف ندفعه فى اتجاه البشر المنتجين ؟ لقد طرحنا السؤال على مهدى عامل ، صادق سعد ، والان نبحث عند جرامشى ، كيف نعثر على الفاعل الايجابى ، وبأية طريقة يمكنه الاتساق مع حركة التاريخ ، فهمها وتوجيهها ؟ كيف يتصدى الانسان ويصطدم ، كيف يتوحد ويقود ؟

ولاتنا نعاود النظر ، فقد تركنا اولئك القانعين المطمئنين الى صواب افكار توارثوها واستناموا اليها ، وبدأنا نتحرى من جديد ، لاشئ مقدس ، لاشئ يتعالى على النقد ، صرخنا مع هاملت ، شئ عفن فى الدائمىمارك ، وكانت دانيماركنا هى واقعنا العربى الراهن . فهناك بالفعل شئ ما خاطئ ، فى التاريخ او فىنا ، فى الواقع او فى قدرتنا على الفعل ، فى الحقيقة او فى قدرتنا على فهمها ، وكان ذهابنا هذه المرة للاستضاءة بفيلسوف الممارسة ، «جرامشى» نسأله ونحن نسأل انفسنا ، كيف نستنهض الفاعل العربى الايجابى ؟

### حول الاحتياجات الى جرامشى

قبل الانتقال الى قضايا المجتمع المدنى العربى ، كان من الضرورى ان يتم تمحيص الادوات المفاهيمية والتحليلية الجرامشية وتبرير استخدامها فى مجتمع له خصوصيته كالمجتمع العربى . وبالطبع كان لابد ان

يحدث توقف طويل بعض الشيء عند الرحلة التي قطعها جرامشى حتى وصل الثقافة العربية ، وقد وصل متأخرا وهذا فى حد ذاته امر يستأهل النقاش.

يعلق حمزه الزاوى على طرح د. طاهر لبيب وملاحظاته حول مجئ فكر جرامشى الى الثقافة العربية مجزءا فيقول: ازعم بان ليس فقط فكر جرامشى هو الذى وصلنا مجزءا مقسما ، لكن الفكر الاوروبى كله جاءنا مجزءا مقسما " ، ويرجع الزاوى ذلك الى الطبيعة الانتقائية للفكر العربى ، فهو فكر ليست له نظرة واضحة على التيارات والفلسفات التى تعامل معها ، فحتى الماركسية نفسها تعامل معها الشيوعيون العرب بطريقة انتقائية بل ان هناك نصوصا ماركسية لازال الشيوعيون العرب يجهلون بها.

اما بشير السباعى فكان له تعليقا متكاملا حول تلك القضية ، بادئا تعليقه بقوله ان فكر جرامشى لم يصل المثقفين العرب وحدهم متأخرا ، فالأوروبيين انفسهم ، باستثناء الايطاليين ، لم يقفوا فعليا على مخطوطات جرامشى التى كتبت منذ مرحلة السجن الاولى الا فى مرحلة متأخرة . ومن المعروف ان كتابات جرامشى لم تنشر ، حتى بالاطالبة ، الا بعد الحرب العالمية الثانية، وبمبادرة شخصية من تولياتى الذى اشرف تحريريا على اصدار هذه الاعمال ، اما الترجمات الفرنسية والانجليزية فقد بدأت فى اواخر الستينيات واولئ السبعينيات.

وحول الاستخدام ، او الاحياء ، البراجماتى لفكر جرامشى ، فيرى السباعى ان المثقفين العرب لم ينفردوا بهذا المنهج البراجماتى ، فالشيء نفسه يقال فيما يتعلق باستخدام الحزب الشيوعى الايطالى لكتابات جرامشى، فلقد تساقق ارتياد الحزب لاتجاه الشيوعية الاوروبية فى محاولتها الاستقلال عن الاتحاد السوفياتى ، خاصة بعد غزو تشيكوسلوفاكيا ، مع تعميم كتابات جرامشى وترجمتها ، ان عودة الاهتمام بجرامشى جاءت متسقة مع ظهور تيار الاوروشيووعية . اذن فنحن امام استخدام براجماتى من جانب المثقفين الاوروبيين لعمل جرامشى، لكن الملفت للانتباه انه فى الوقت الذى حدث فيه تركيز الانتباه على جرامشى كان هناك مفكرون ايطاليون قدموا اسهامات على المستوى الفلسفى ، حسب مايعتقد بشير السباعى، ذات وزن اكتر اهمية بكثير من كل اسهامات جرامشى الفلسفية ، منهم "لوشيوكوليتى" . اذن فالتعامل البراجماتى مع جرامشى هو ظاهرة عالمية فى حقيقة الامر ، والسجال حول افكاره هو سجال سياسى، فقد ارادت حركة الشيوعية الاوروبية ان تفسر جرامشى تفسيرا اصلاحييا اعتمادا على التباسات حقيقية موجودة داخل كتابات جرامشى ، مركزة بشكل خاص على فكرة حرب المواقع او حرب الاستنزاف باعتبارها بديلا عن الانقلاب الثورى العنيف ، علاوة على ذلك كان اهتمام الشيوعية الاوروبية بفكر جرامشى مظهرا من مظاهر استقلال الاحزاب الشيوعية الاوروبية عن الاتحاد السوفيتى ، ومحاولة لايجاد نقطة ارتكاز فورية فكرية مستقلة عن تراث وتقاليد الحزب الشيوعى السوفيتى.

يميل حلمى شعراوى الى الرأى الذى يتهم الفكر العربى بالانتقائية ، حيث يرى ان التعامل العربى

البراجماتي لم يقتصر على استخدام جرامش، بل هناك العديد من المفكرين اتبع معهم نفس المنهج ، وعرض حلمي شعراوي لموقف الفكر العربي من فرانتز فانون . وفي هذا يعود شعراوي الى تجربته الخاصة في الكتابة عن فانون فيقول: لقد حاولت عمل متابعة لمكانة فانون في الثقافة العربية ، حيث طلب مني التحدث في ذلك في المؤتمر الافريقي حول فانون بمناسبة مرور ٢٥ عاما على وفاته ، وعندما رجعت الى ماكتب حوله ، وجدت ان هناك ندرة شديدة في تلك الكتابات . صحيح ان فانون ترجم الى العربية ، وانما تم ذلك في اطار ضيق ومرتبطة بموضوعة كانت سائدة ، ولم يهتم اليسار العربي بدراسة قضايا فانون الاساسية : المسألة الفلاحية ، القطيعة مع الاستعمار بشكله الاوربي، وحتى الادبيات الجزائرية غاب عنها فانون كليا ، غاب عن كتاب مصطفى الاشرف حول الدولة والمجتمع ، غاب عن كتاب الطالب البراهيمي عن الاستعمار الثقافي، اي انه غاب عن تاريخ الجزائر . لماذا حدث ذلك ، اعتقد لان المشروع العربي المطروح كان مشروع العسكرية الوطنية ، فالدولة الوطنية العسكرية لا تقبل بان يكون للمسألة الفلاحية او الفلاحين هذه المكانة التي اعطاها اياها فانون، وكذا موضوع الاستعمار، فالفهم القانوني للاستعمار فهم بنبوي يعنى بعملية ابتلاع للشعوب الافريقية ونفى تاريخها ، اما العرب فقد انحصر فهمهم للاستعمار في حدود الغزو الصليبي ... الخ، ومن هنا اقول ان الحديث عن فانون لم يخرج من اطار الحديث المصاحب لموجة صعود الثورة الجزائرية ، الا انه لم يدخل في بنية التفكير الاجتماعي الشورى في المنطقة . يرجع هذا بشكل رئيسي الى تبعية الماركسيين العرب للموديل السوفيتي ومفاهيم البروليتاريا والحزب القائد ... الخ ، بينما كانت الثورة الوطنية الديمقراطية في الهند والثورة الفلاحية في الصين تقدم نموذجا مختلفا لابد من دراسته ووضعه في اطار الماركسية ، باختصار ، اذا كنا نتكلم عن الاشتراكية العلمية فعلينا ادخال نماذج متعددة تضم فانون وجرامشي وغيرهم ممن اثروا هذا الفكر .

حاول اشرف حسين طرح الاشكالية في جوهرها ، بما يتجاوز جرامشي كمفكر فرد ، فكان سؤاله : هل يمثل غياب جرامشي عن الفكر الماركسي العربي نموذجا لغياب الاتجاهات النظرية غير السوفيتية نتيجة لسيطرة الفكر الستاليني ، ويرى اشرف ان الامر ليس كذلك ، بدليل ظهور اتجاهات ماركسية غير سوفيتية ، مادية وتروتسكية ، في المنطقة العربية ، وفي نفس الوقت فانها ظاهرة لا ينفرد بها جرامشي . اذن علينا ان نتساءل حول ميكانيزم حضور هذا المفكر او ذاك في منطقة محددة ، وهذا في رأي اشرف يرتبط بطابع الاشكاليات التي تثيرها التكوينات الاجتماعية في هذه المنطقة ، فقد كان غياب جرامشي يرتبط بعدم وجود الدولة الليبرالية ، ومن ثم لم يكن هناك مجال لطرح حرب الاستنزاف طويلة المدى ، كما ان طبيعة الفكر الجرامشي كفكر اوروبي في الاساس لم يكن ملائما لتحليل مجتمع لم يتبلور فيه مجتمع مدني مستقل عن الدولة كالمجتمع العربي.

دفاعا عن اهمية الندوة ، وليس دفاعا عن جرامشي ، تحدث د. سيد البحراوي ، منطلقا من مسألة



الاستغلال البراجماتى للمفكرين الاوروبيين فى الفكر العربى ، يرى د. سيد أن الندوة لاتدخل فى اطار الاستخدام البراجماتى لجرامشى ، فهذه الندوة الاساسى هو اقامة معرفة علمية بجرامشى ، لان ازمة الماركسية العربية المعاصرة تجبرنا على اعادة قراءة كل ما هو متوفر من الفكر العالمى ، وليس جرامشى وحده . فالقضية اكبر من مجرد استغلال بعض مفهوماته ، بل دراسة انتاجه المعرفى ككل دراسة علمية ، وستؤدى المعرفة العلمية بالضرورة الى فائدة سياسية ولكن بطريقة مختلفة ، وترتبطا على ذلك التصور يشير د. البحرأوى الى ان دور الندوة هو تصحيح التعامل البراجماتى مع المفكرين الاوروبيين ، بمعنى احداث قطيعة مع الفكر السابق الذى كان يستخدم اولئك المفكرين استخداما براجماتيا فجاء .

بالرغم من ان تلك الملاحظات والتعليقات لم تكن موجهة الى ورقة د. طاهر لبيب بشكل خاص وانما كانت موجهة للفكر التقدمى العربى فى عمومها ، والماركسى على وجه الخصوص ، الا ان د. طاهر اهتم بالدخول فى الحوار كطرف مباشر ، بل واعتنى بالرد على التعليقات دون اغفال ايا منها .

حول وصول جرامشى الى الفكر العربى مجزءا ، يرى د. طاهر ان المثقفين الاوروبيين الكبار يصلوننا بالفعل اجزاء ، ليس جرامشى وحده ، فمن المثقفين العرب من يدخلون ماركس او جرامشى او غيرهما فلا نستطيع التعرف عليهم ، يضعون يشرون . اما بشأن البرجماتية ، فهى ظاهرة عامة ، والاوروبيون أنفسهم تعاملوا ببرجماتية مع مفكرهم ، لكن وظيفة البرجماتية وسياقها التاريخى تختلف ، فنحن قد وظفنا ذرائعنا جرامشى فى تراجعنا ، والمشكلة ليست فى ان نوظفه ، لكن فى اى سياق تاريخى وظفناه ، لقد وظفناه فى تراجع قومى ويسارى ونكسة عربية ، جاءنا جرامشى فى فترة هلع وماسا ، وهذا نوع من الاستنجاذ او العزاء . مع ذلك كله ، يبقى ان جرامشى يجب ان يصبح موضوع معرفة ، يجب الاتكئفى بالابديولوجيا بعد ان تحولت الايديولوجيا فى بلادنا العربية الى نفى للمعرفة ، بل من الضرورى ان تعود لتصبح بعدا اساسيا من ابعاد المعرفة .

اتاح وجود " انطونيو دوميو " ، نائب رئيس معهد جرامشى بايطاليا ، فى الندوة ، فرصة نادرة لجمهور الندوة العربى ليتعرف على الكيفية التى ينظر بها الايطالى الى مقكره الكبير ، كان تعقيب دوميو واضحا وصريحا حيث يرى " ان جرامشى قد فسر وفهم ووظف بطرق مختلفة حسب المراحل التاريخية . بعد التحرر من الفاشية والنازية كانت هناك قراءة محددة ، وفى مرحلة اخرى كانت هناك قراءة اخرى ، وهكذا . وبالتالي فان جرامشى يمثل فكرا مفتوحا قابل للقراءة والتأويل ، وعلى الرغم من ان الحزب الشيوعى الايطالى ليس له علاقة بنشر الاعمال الكاملة لجرامشى ، الا انه قد سعى واجتهد فى توسيع الفضاء المعرفى لاستعمال جرامشى حتى يخرج منه من حيز البرجماتية ، لذلك يرتبط مصير جرامشى فى ايطاليا بمصير اليسار ، وفى مرحلة اولى اعتبر جرامشى لبنين ايطاليا ، وفى مرحلة ثانية اعتبر منظر الثورة البروليتارية فى اوروىا ، وفى المرحلة الثالثة نظر اليه على انه مؤسس او مجدد الماركسية فى تعارضها مع الستالينية او السوفيتية بوجه عام .

فى نهاية التعقيب اصبحت لغة دوميو اكثر مساوية وكان سؤاله موجعا : " يهنا ان نعرف ماذا سيحدث لجرامشى بعد الازمة التى تعانيتها الجرامشية ، هل سيكون ملجأ لانقاذ ماتبقى ام سيهبط معها ؟ " .

### المثقف والهيمنة الثقافية

تنوعت الاوراق التى تتعرض لقضايا المثقف والهيمنة . وبين سعى لتحصيص المفاهيم الجرامشية فى هذا الصدد ، وتدقيقها ، ونقدها ( د.فريال غزول ) . وبين محاولة لاستخدام بعض تلك المفاهيم فى تحليل اشكالات ثقافية عربية ( فيصل دراج ، نصر ابوزيد ، عصام فوزى ) . وكما حاولت الاوراق ، حاول المعقبون والمتحاورون وكانت المناقشة.

جاء تعليق د. احمد الاهوانى على ورقة منى انيس ليتساءل حول جدوى المفاهيم التى صاغها جرامشى فى دراسته للاوضاع الطبقيّة للمثقفين ، وبالتحديد حول مفهومى المثقف التقليدى والمثقف العضوى ، يرى الاهوانى بداية ان هذه المفاهيم قد استخدمها جرامشى فى صياغته السياسية والايدىولوجية لرؤية استراتيجية لحركة الطبقة العاملة . اى استخدامها لفهم حركة التاريخ من اجل تحديد أعدائه، واصدقائه وحلفائه، ومن يريد تحييدهم ، ولم تكن مجرد مفاهيم مقصود منها الوصول الى اجابات سهلة وسريعة، وبالتالى فان علينا دراسة الوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمثقف قبل ان نوصف ذلك الفكر الدينى بانه تقليدى او ذاك الماركسى بانه عضوى.

يسوق احمد كامل عواد نقدا مشابها للكيفية التى استخدم بها د. فيصل دراج مفهومى المثقف العضوى والمثقف التقليدى فى ورقته ، فاذا كان د. دراج يبدأ بمقدمة يهدم فيها المفهومين ، منطلقا من ان الدين الشعبى هو امتداد للدين الرسمى ، فان احمد كامل يتساءل بالتالى " من هو المثقف التقليدى اذن ، وما هى الثقافة التقليدية ؟ وطالما ان بمستطاع المثقف التقليدى التغلغل فى الحس المشترك وفى الحكمة الشعبية ، فما دور المثقف العضوى ؟ " .

يبدو ان ورقة د. فيصل قد تفاعلت بقوة مع هموم جمهور الندوة ، حيث امتد الحوار حولها وتشابك وتعددت مستوياته، فيعلق. يسرى مصطفى على منهج تصنيف المثقفين تبعا لوظيفتهم الاجتماعية قائلا ان "الحّد الفاصل بين المثقف العضوى والمثقف التقليدى لا يرجع الى تمايز الوظيفة الاجتماعية لكل منهما، بل يجب ان نفتش عنه فى النسق الايدىولوجى الموجود ووضع المثقف داخل هذا النسق، هل هو مع الطبقات المهيمنة يكرس لثقافتها وايدىولوجيتها ام يقدم ثقافة جديدة " .

وينتقل النقاش حول نفس الورقة الى قضية اكثر حساسية وتعقيدا ، هى قضية المثقف الجمعى اى الحزب الطبقي ودوره فى خلق هيمنة مضادة للطبقات الحاكمة ، فترى د. فريال غزول ان دراسة د. فيصل دراج هى دراسة مدهشة لانها تحتضن جرامشى احتضانا حميما ، الا انها تدين جرامشى فى اخر الامر ، لانها تمثله

كمشتق يوتوبى يعيش حلما منقطعاً عن الواقع من خلال تجربة الحزب الطليعى كما قدمها د. دراج .  
وتسأل المتحدثة " هل هذه اليوتوبيا التى يدينها فيصل دراج هى يوتوبيا جرامشى أم يوتوبيا دراج نفسه " ،  
ان ما يقلق دراج فى تصورات جرامشى ، حسبما ترى فريال غزول ، هو ذلك الاعتقاد فى حدوث تغيير  
مبلودرامى يقوم به الحزب ، فتتغير الامور وتنقلب كى يستمر التقدم فى خط مستقيم ، لكن جرامشى لم يقدم  
فى الحقيقة هذه الاسطورة ، فلقد كان واعياً للغاية ان هناك جانباً ارتدادياً فى كل استراتيجية تقدمية ، وان  
الطريق طويل ، وهذا مادفعه للحديث عن حرب المواقع ، . وتأخذ د. فريال من احداث أوروبا الشرقية مثالا  
لتأكيد تصورهما وذلك فى مواجهة الشعور المأساوى الذى تسبب دراسة د. دراج ، فتقول فريال " بالرغم من  
استبائنا لما يحدث من تغيرات فى " العالم الاشتراكى " ، لكن الا يمكن ان نرى فى هذه التغيرات شيئا  
ايجابيا . قد يكون هناك تخبط ، لكنها طريقة فى رفض الجمود ، قد لا تكون الطريقة الصحيحة والمثلى ، لكن  
هناك ضرورة ان نتخبط حتى نتعلم ، وفى نظرى ، هذا التخبط دليل على الحيوية ، وفى الاتحاد السوفيتى  
الان حركة فعلية اوسع من تلك الموجودة مثلاً فى الولايات المتحدة ، التى لا نجد فيها حزبا معارضا او حركة  
معارضة حقيقية " .

انطلق الحاضرون يبحثون فى تلك المشكلة التى عبر عنها صلاح عدلى بقوله " هل التجربة المريرة التى  
تحدث د. فيصل عن بعض جوانبها تجربة حتمية ؟ أم ان هناك امكانية حقيقية لوجود حزب قد يمثل الامير  
الجديد كما تصوره جرامشى ؟ اى ان يوجد حزب حقيقى واقعى وليس مجرد يوتوبيا . اعتقد ان هذه الامكانية  
واردة ، بل هى الطريق الوحيد الذى يفتح باب الامل لخلق مثقف جمعى حقيقى ، يكسر هيمنة الطبقات السائدة  
، لكن هذا لا يعنى ضرورة استيعاب الحزب لكل الممارسات الثقافية بشكل تعسفى ، وانما ان يتمتع الحزب  
بديمقراطية حقيقية تسمح بتعدد الآراء والفكر داخله ، مما يدفع بعملية الثقافة فى المجتمع ككل الى الامام .  
واذا كان صلاح عدلى يؤكد على ضرورة ، بل حتمية الحزب ، فان بشير السباعى لا يتفق تماما مع ذلك ،  
فالقضية المحورية فى رأيه هى البحث فى الشروط التاريخية التى تسمح بتحقيق الهيمنة الثقافية للطبقة  
العاملة على المجتمع ، ولا يعتقد السباعى فى ان وجود الامير الجديد هو الشرط الوحيد لذلك ، ويشير الى  
محاولة " ماريا انتونيتا " فى كتابها " Pour Gramsci " ادعاء ان مثل هذه الهيمنة الثقافية قد تحققت  
خلال الثورة الثقافية البروليتارية الكبرى فى الصين بين عامى ١٩٦٥ - ١٩٦٨ ، لكن السباعى يعتقد ان  
ما تحقق لم يكن هيمنة ثقافية بروليتارية بقدر ما كان هيمنة لاتجاه معين داخل الحزب الشيوعى الصينى ،  
الاتجاه الذى كان يقوده ماو ، " ثم يتساءل " كيف يمكن داخل اطار شروط مجتمعات لم تحقق تطورا رأسماليا  
حقيقيا ان تتحقق مثل هذه الهيمنة الثقافية ، التى يرى جرامشى انها تشكل مدخلا ضروريا لتحويل المجتمع ؟  
، ويختم بشير السباعى تعليقه بالإشارة الى ان لينين يتحدث عن الثورة الثقافية وعن الهيمنة الثقافية لكنه  
لا يرى ان هذه الهيمنة الثقافية تعد مدخلا أساسيا للثورة الاجتماعية ، وبالمقارنة بين تصورات لينين وجرامشى



سنجد اننا امام معضلة يجب ان نفكر فيها جيدا .

كان رد د . فيصل دراج على الانتقادات والاسئلة التى وجهت اليه مفصلا وطويلا ، وماساويا ايضا ولقد حاولنا اختصار ذلك الرد فما استطعنا ، لذا سنورده بقليل من التدخل . يقول دراج :

" لادعى اننى املك اجابات وذلك بسبب ، وهو انى اعتبر نفسى مثقفا ماركسيا مأزوما ، وبالتالى لى سهلا اعطاء اجابات على معظم الاسئلة . لكنى اعتقد ان الماركسية ستظل قيمة تاريخية كبرى كايدولوجيا وكعلم ، واهميتها ان تكون ايدولوجيا ، فما لم تكن كذلك ، فلن تكون اكثر من مجموعة من التعاليم المحفوظة فى الكتب ، واعتقد ان الظرف الراهن لم يشهد سقوط الماركسية كعلم ، لكنه يكاد يدفعنا الى الاعتقاد انها هزمت كايدولوجيا اى كمحرك اساسى للجماهير . هذا الوضع لاهد وان يصيب اى ماركسى بالارتباك . وانا اقول بوضوح اننى مرتبك والارتباك لايعنى الضياع ، وانما يعنى البحث عن منظور جديد . وبالنسبة لى كان لدى سابقا اربع مسلمات رئيسية تقوم على : الانتصار الحتمى للاشتراكية ، القيمة المعرفية العلمية المطلقة للماركسية ، العداء للولايات المتحدة الامريكية ، العداء للصهيونية ، واشعر الان ان النقطة الاولى والثانية هما بحاجة الى بحث اجتماعى جديد ، لكن يبنى ثابتا لدى العداء المطلق للولايات المتحدة والعداء المطلق لاسرائيل . بهذا المعنى اعتبر ان هزيمة امريكا هى انتصار الشيوعية ، ولا ارى ضرورة وجود مجتمع اشتراكى حتى اقول انتصرت الشيوعية ، لكننى اقول تنتصر الشيوعية اذا سقطت الولايات المتحدة " . بهذا المعنى لااعتقد اننى ساقدم اجابات كبيرة على الاسئلة التى طرحت ، لكن سألح الى بعض الاجابات :

بالنسبة للمثقف التقليدى والمثقف العضوى ، يرتبط وجودهما بوجود طبقات متكونة تاريخيا . لانستطيع الحديث عن مثقف تقليدى او عضوى الا فى حال وجود طبقات متميزة تاريخيا ، فوجود البرجوازية كطبقة متميزة يسمع لنا بالحديث عن مثقف عضوى . ووجود طبقة عاملة متميزة تاريخيا ولها شخصية سياسية وثقافية فاعلة يسمع لنا بالحديث عن مثقف عضوى ، وفى هذا الاطار يحضرنى الشيخ الشعراوى لانه يشكل حالة شديدة الالتباس . فهو شيخ مقبول من الجماهير الشعبية المحرومة والمضطهدة ، وهو مقبول ايضا من السلطة ، وبهذا الوضع هو يشكل مثقف هجين . مثقف هجين بسبب هجينة الطبقات الاجتماعية ، فلا وجود لطبقة برجوازية متسقة ومتجانسة فى الواقع القائم ، ولا وجود ايضا لطبقة عاملة متجانسة ومتسقة .

الامر الاخر المهم ، هو انه لايمكن الحديث عن المثقف الا فى علاقته بالدولة ، فما هو شكل الدولة القائم الذى يسمح بوجود الشيخ الشعراوى كمثقف سلطوى ويسمح ايضا بممارسات علمانية ويسمح بالتعددية الحزبية . معنى ذلك ان هشاشة الطبقات الاجتماعية تشير من جديد الى هشاشة السلطة السياسية القائمة ، وبهذا الوضع فنحن فى ظرف انتقالى . والانتقال لايعنى بالضرورة التقدم نحو الايجابى ، حيث يمكن ان يتجه اتجاهها سلبيا . لدينا دولة انتقالية وطبقات انتقالية ومثقف انتقالى ، ولانه انتقالى فهو يتضمن العضوى والتقليدى فى نفس الوقت .

اما بالنسبة لمفهوم الحزب ، فاذا اخذنا بقولة لينين " الممارسة هي معيار الحقيقة " فاین هو الضامن لان يستطيع الحزب قيادة الناس الى مصيرهم . من النقاط الضعيفة جدا فى النظرية الماركسية هي غياب مفهوم الحزب . ومن يقرأ ماركس والمجلز ولينين بدقة لا يجد لديهم نظرية حول الحزب . معنى ذلك ان الماركسية قد استوردت مفهوم الحزب من حيث هو مفهوم برجوازى وحاولت ان تعطيه مضمونا جماهيريا . لكن هذا المضمون بدلا من ان يفكك المفهوم ويعيد تركيبه من جديد ، ادى الى شكل بيروقراطى متخبط غير قابل للتطوير بسبب الممارسات الستالينية . وبهذا المعنى ، فان البحث عن مفهوم الحزب هو بحث عن تاريخ الاحزاب الشيوعية ومن اجل ان تطور مفهوم حزب جديد بمعنى جديد، علينا ان نقوم بقراءة جماعية لمفهوم الحزب الشيوعى فى تاريخ ممارسته للسلطة وفى تاريخ اخفاقاته ونجاحاته.

اما بالنسبة لما اثير حول اليوتوبيا ، فاعتقد اننى اقوم بنوع من الاستبدال ، لقد كنا فى البداية نركز على الجانب السياسى والعلمى فى الماركسية وذلك من اجل تحويل سريع للمجتمع . اما الان ، وسبب اليوتوبيا التى اتهم بها والتى اعتبرها شيئا جميلا على اية حال ، فانا اركز على القيمة الاخلاقية والمعنوية للماركسية. ولما كان هناك ما يدفع الماركسية الى التراجع والانهيار ، فعلى المدافعين عم العدالة الاجتماعية ان يقوموا بنوع من التبذل . بهذا المعنى ، انا حاليا مدافع شديد عن الماركسية ولكن من المنظور الاخلاقى ، فهى تشكل الان قيمة اخلاقية وثقافية عظيمة ، لكن لدى تشكك حول الجوانب السياسية والمعرفية تظل بحاجة الى بحث جماعى . بشأن اليوتوبيا ، فيوجد عنصران اساسيان عند جرامشى : عنصر الفلسفة وعنصر التاريخ ، فهو قارئ جيد للوكس والفلسفة الاوروبية بشكل عام ، كما انه كان مأخوذا بدراسة التاريخ . فدرس الثورة الامريكية ، والثورة الفرنسية ، والثورة الايطالية ، والتحول فى بريطانيا . واعتقد ان دراسته العميقة للتاريخ كانت تدفعه باتجاه فكر سياسى مبدع ، الا ان الجانب الفلسفى كان يدفعه نحو اليوتوبيا . لا يختص هذا به جرامشى وحده وانما يختص بالماركسيين عموما ، فماركس الشاب تحدث عن الانسان الشامل ، الانسان المطلق ، الانسان المكتمل ، كما تحدث لوكاتش عن الوعى المتسق ، الكلية الاجتماعية الجميلة الخالية من التناقض . ربما ينتج هذا الجزء الفلسفى نوعا من اليوتوبيا . لقد كان جرامشى يستهدف وحدة الانسان الكامل الذى يستطيع قلك العالم بشكل واع ومتسق انطلاقا من الفعل السياسى اليومى . وتحدث ايضا عن الطبقة العاملة كطبقة متسقة ذات فلسفة بها انسجام وتناغم ومنطقية ، وتقوم هذه الطبقة بتوحيد المجتمع ليصبح هو الاخر متسقا ومتكاملا ، وصولا الى توحيد البشرية . اعتقد ان هذا الحلم ، على الرغم من البعد النبيل الذى يميزه ، يتضمن شيئا ما غنائى . وانا اميل الى ان تتضمن الفلسفة شيئا من اليوتوبيا ، وربما علينا بسبب ذلك ان نخلق حوارا بين الماركسية وفلسفات جميع المضطهدين فى العالم. يجب ان تتضمن الماركسية عصر التنوير العربى ، وعبد الله النديم ، وطه حسين ، وفرائز فانون ، وثقافة امريكا اللاتينية. وربما تدفعنا فلسفة المضطهدين ، بكل ما تحتوى من خبرة تاريخية ، الى شكل جديد من الحزب السياسى . يجب البحث عن شكل

جديد من العمل السياسى الجماعى ، وتوسيع الماركسية بحيث تصبح ثقافة المضطهدين فى الارض . ويجب ان يتم التاكيد على البعد الثقافى والتاريخى العالم ثالثى فى مواجهة هذا التمرکز الاوروبى العنصرى . ان مانراه حاليا هو نوع من المركزية الاوروبية المقادة امريكا والتي تميل الى امركة العالم . تمرکز يندرج فيه الاتحاد السوفيتى واروپا الشرقية بعد مايسمى " البروسترويكا " ، وهذا الوضع يحتاج ايضا الى اصلاح سياسى ، ، الاصلاح المعرفى يتجلى فى جمع ثقافة المضطهدين ، ويتجلى الاصلاح السياسى فى البحث عن صيغ جماهيرية جديدة للعمل السياسى .

### صناعة المثقف الدينى التليفيقى

لعل اشارات د. فيصل دراج الى الطبيعة التناقضية المعقدة لمثقف دينى راهن ، هو الشيخ متولى الشعراوى، تقرنا من فهم تلك العلاقة التى تربطه بواقعه السياسى الاجتماعى والتماثلات بينهما ، او كما يقول د. دراج فى توصيفه : مثقف دينى هجين نتاج لواقع اجتماعى طبقى هجين . لكن يبدو ان التليفيقى فى الفكر الاسلامى تمتلك تاريخا اقدم بكثير، فالدراسة التى قدمها د. نصر حامد ابوزيد حول الامام الشافعى كمثقل ، او بالاحرى مؤسس، المدرسة الوسطية التليفيقى فى الفكر الاسلامى ، تضى لنا الخلفية الثقافية والميراث الايدىولوجى لمثقفينا الدينيين المعاصرين امثال الشيخ الشعراوى وغيره من المتحدثين باسم المؤسسة الدينية الرسمية . ومن هنا اثارت دراسة د. ابوزيد حوارا واسعا جاء جزء منه فى شكل اسئلة للاستيضاح.

ينطلق د. عمار بلحسن من الدراسة لیسأل ، هل يمكننا القول بكثير من الجرأة ان السنة كما وصلتنا ونقرأها الان هى عملية وضعت تاريخيا ؟ هل هى نتاج تاريخى ، شئ بشرى وليس مقدس ؟ اما سمير الجندى فلا يتفق فحسب مع ما ذكره د. ابوزيد بشأن الدور الذى لعبه الامام الشافعى فى دفع مجرى السنة لتخدم اهدافا سياسية عصبوية قبلية والتكرس لهيمنة قریش على جموع المسلمين ، بل يرى مختلفا فى هذه الجزئية مع د. نصر ابوزيد ، ان هناك نصوص دينية ، فى القرآن والاحاديث ، تشير الى قرشنة الاسلام ، ففى تفسير ابن كثير نقرأ هذا الحديث " فضل الله قریشا لسبع خصال ، لان فيهم النبوة والسقاية والرفادة .. " وفى مسند احمد بن حنبل نجد حديث يقول " الناس تبع لقریش فى الخير والشر " وغيرها كثير ، ويضيف . ان مسألة القرشنة ليس شرطا ان ترد فى نصوص دينية ، اذ يمكن ان نعثر عليها فى بعض الممارسات. ففى سيرة ابن هشام نجد انه عندما اعلن الكاهن العربى " سواد بن قارب " اسلامه ذهب الى الرسول ومدحه باشعار تعلى من نسبه القرشى ، وتقبل الرسول هذا الثناء بسعادة ، ويصف ابن هشام الموقف بقوله ان الرسول ضحك حتى بانت نواجذه وقال " افلحت ياسواد " .

حاول حلمى شعراوى الاستفادة من ورقة د. ابوزيد فى تحرى اشكاليات الواقعة الدينية الراهنة وبوجه خاص اشكالية العلاقة بين الدين الشعبى والمؤسس ، فاذا كان الدين الشعبى يتسم بالطابع التليفيقى كما اشار



بعض الباحثين من قبل ، فكيف تنظر الى المجاز الامام الشافعى الذى يتسم هو الآخر بالتوفيقية ، هل نعتبره قد قس السنة ورفعها الى مستوى النص ، ام جعل النص ملكا للشارع بهذه العملية التوفيقية ؟ والى اى حد يمكن لاسلام الشارع ( الشعبى ) ان يكون متناقضا ، او متوافقا ، مع الاسلام السياسى فى المنطقة العربية ؟ وفى رده على الانتقادات والاسئلة التى وجهت اليه ، قال د. نصر ابوزيد ان قريش كانت تتمتع بعناصر القوة التى تفسر ظهور الاسلام فيها ، وهو رأى قال به ابن خلدون قبل ذلك ، فلم يكن من الممكن ادعاء النبوة فى قبيلة غير قريش ، " فهى القبيلة المسيطرة على طرق التجارة فى الجزيرة العربية كلها ، وكانت تتمتع بسيطرة ثقافية وفكرية قبل نزول الوحي ، فالقرشية وقوتها تفسر سوسيولوجية الوحي نفسه ، لكن محاولة قريش اعادة تفسير الاسلام لمصالح قبلية امر يتناقض مع الاسلام نفسه وهاتان نقطتان مختلفتان " . وردا على ما اشار اليه سمير الجندي ، قال د. ابوزيد ان " المرويات التى ذكرها هى ناتج توسيع مفهوم السنة الذى قال به الامام الشافعى . والامام الشافعى هو اول من تكلم عن فضيلة قريش ، ويجب ان نأخذ كل هذه الاحاديث مأخذ الحذر ، وايضا كل ماورد فى تفضيل المدن ، وتفضيل القبائل ، وتفضيل قوم على قوم ، لان الصراعات القبلية انتجت مادة هائلة جدا من الاحاديث . واذا كان الاسلام قد اراد القضاء على العصبية القبلية ، فانه اقر عصبية اخرى هى العصبية الدينية ولم يتخل عن العصبية القبلية تخليا كاملا ، وهذا يفتح الباب لاي عصبية ان تستولى على الاسلام وتؤدلجه لصالحها " .

وانتقل د. نصر الى مناقشة الوضع التاريخى للسنة ، وفى رأيه اننا قد اصبحتنا الان علميا فى موقع لا نتردد فيه ان نقول ان النصوص الدينية جميعا نصوص تاريخية ، بما فى ذلك القرآن . واستند د. نصر الى وقائع من علوم القرآن نفسها : " اسباب نزول القرآن منجما على بضع وعشرين سنة ، ارتباط الآيات بالمناسبات التى نزل فيها ، النسخ ، تغيير الحكم طبقا لتغيير متطلبات الواقع ، نزول النص باللغة العربية واللغة العربية منتج اجتماعى تاريخى ثقافى . ان الله قد تحدث فى النص بلغتنا ، وما دام بلغتنا فقد فهمناه ، ومادما فهمناه اصبحت نصا بشريا . هذا على مستوى النص الثابت تاريخيا ، اما على مستوى السنة فقضية وضع الحديث هى قضية واسعة للغاية ، ساهم فيها الامام الشافعى بتوسيعه للنص ، فهو وان جعل السنة مشرعة الا انه حين لا يوجد نص يؤلف نص " .

وحول العلاقة بين نمطى الدين الشعبى والرسمى ، يرى د. نصر ان " الوسطية التى اقراها الشافعى ليست الوسطية التى تقال عن الدين الشعبى ، فالدين الشعبى منحاز لمصالح البشر على حساب الجامع ، لكن وصم الدين الشعبى بانه دين وسط ، ووصم الدين الاسلامى بانه دين وسط ، هو وصم بدأ من محاولة ادلجة الاسلام واستغلاله من قبل السلطة السياسية بغض النظر عن توجهاتها الدينية . اما بالنسبة لجماعة الاخوان المسلمين فهم يتبنون هذه الوسطية لكنها وسطية غير علمية ، لان العلم انحراف وتطرف ، المعرفة العقلية العلمية تطرف . يشور احيانا نقاش مفاده ، هل نستند الى العقل ام نستند الى النص ؟ لكن هل هناك شئ اخر غير العقل

يمكنك من فهم النص ، فى واقع الامر ليس امامنا غير العقل فى الحالتين . لكن الوسطية اصبحت نهجا بعد ان اسسه الشافعى ، نهجا يعاد انتاجه من عصر الى عصر ، اعيد انتاجه على يد ابي الحسن الاشعرى ، وعلى يد الغزالى ، ويعاد انتاجه الان فى نظريات تقول ان الحضارة العربية الاسلامية حضارة وسطية ، والوسطية هنا معناها ان تاخذ من هذا بطرف، وتاخذ من هذا بطرف، ولا تحسم اى قضية. فانت لست مع اليمين ولست مع اليسار وانما انت فى الوسط . الجماعات الاسلامية وهى جماعات متطرفة من وجهة نظر الاسلام السياسى ، هى فى الحقيقة وسطية بالمعنى الدينى الذى اسسه الامام الشافعى ، وكل اعضاء هذه الجماعات لا يستندون فى حواراتهم الى القرآن قدر ما يستندون الى الاحاديث وذلك لان عملية وضع الحديث كانت هائلة جدا بحيث تسمح بحركة واسعة ، ولانه فى النهاية هو النص الواسع الذى يستوعب كل الوقائع بحسب ماتم على المستوى التاريخى .

### نحو ثقافة جديدة

كان واقع الهيمنة الثقافية الرجعية يطرح بالحاح قضية بناء ثقافة جديدة ، شعبية بالفعل ، وهذا ما حاولت د. فريال غزول التعرض له فى قسم من ورقتها بدراسة موقف جرامشى من الثقافة الشعبية . وكان للدكتور فيصل دراج تعقيب على ذلك ، فلقد اشارت د. فريال فى ورقتها الى ان " جرامشى دعا الى ثقافة جديدة ولم يدع الى ادب جديد " ، ويرى د. دراج ان جرامشى دعى الى خلاف ذلك " لاننا نستطيع ان نجد فى بعض السطور لديه عبارة " علم جمال شعبى وطنى " . وبهذا المعنى كان جرامشى يؤكد على ضرورة وجود ادب جديد ، ولكن كيف ؟ ان معنى الادب الجديد عنده هو استعادة الادب الشعبى الموجود والمتوارث ، ولكن باعادة صياغته من خلال الهموم اليومية التى تؤرق الانسان العادى . لقد كان جرامشى يدعو الى ادب جديد ، ولكن بالمعنى التاريخى ، بمعنى استعمال المواد الادبية الموجودة تاريخيا بمنظور شعبى جديد . واذا عرفنا ان جرامشى كان الداعى الاول لكسر تراتبية المعرفة ، والداعى الاول لمعرفة جديدة يشترك فيها كل من المجتمع والصفوة ، والداعى الى دمج الفلسفة العليا او العالمة بالفلسفة الدنيا ، فمعنى ذلك انه كان يدعو الى ادب جديد يتم فيه كسر المرتبة القائمة بين الادب الارستقراطى والادب الشعبى ويتغير دوره بحيث يؤدى مهامما شعبية جديدة. لقد دعى جرامشى بالاكيد الى ادب جديد ، ولكن ليس بالمعنى الشكلى الذى يبحث عن تقنية جديدة له علاقة بالهموم اليومية للجماهير .

يبدو ان النقد الذى وجهه د. فيصل لدراسة د. فريال غزول قد اصاب مساحة فى الرؤية الجرامشوية ليست على درجة كافية من الوضوح ، حيث اصررت د. فريال فى ردها ان جرامشى لم يطالب بادب جديد ، وانما طالب بالصراع من اجل ثقافة جديدة ستفرز بالضرورة ادبا جديدا . ومن ناحية اخرى رأت انه - اى جرامشى - لم يقبل الادب الشعبى كما هو ، بل كان ناقدا له . وهنا كان لا بد للباحثة ان تتناول بقدر من التفصيل مفهوم

هذا الكتاب  
ملك الأستاذ الدكتور  
رمزي زكى بطرس  
قائمة مطبوعات  
مركز البحوث العربية  
للدراسات والتوثيق والنشر

- ١- مصر القطاع العام في مصر د. فؤاد مرسي ١٩٨٧
- ٢- المشكلة الطائفية في مصر تحرير د. لطيفة الزيات وآخرون ١٩٨٨
- ٣- سكان مصر د. وداد مرقس ١٩٨٨
- ٤- أزمة مياه النيل د. رشدي سعيد وآخرون ١٩٨٨
- ٥- بيلوجرافيا الطبقة العاملة المصرية إعداد اشرف حسين ١٩٨٨
- ٦- ندوة حول إجراءات الإصلاح الاقتصادي في الجزائر د. احمد هنري ١٩٨٨
- ٧- ثلاث قراءات سوفيتية في البيروستروكا ترجمة عصام فوزي ١٩٨٨
- ٨- المدرسة الاشتراكية في الصحافة د. عواطف عبد الرحمن ١٩٨٨
- ٩- قراءة نقدية لكتابات ناصرية د. عبد العظيم انيس ١٩٨٩
- ١٠- الاوراق الكاملة لندوة الفكر والممارسة المهدها إلى مهدي عامل ١٩٨٩  
نشر مشترك مع دار الفارابي ببيروت
- ١١- المجتمعات التابعة والتنمية المستقلة مصطفى نور الدين عطية ١٩٨٩
- ١٢- البيروستروكا في عيون الآخرين ١٩٩٠
- ١٣- المسار الاقتصادي في مصر وسياسات الإصلاح دراسات نقدية في الأزمة الاقتصادية د. ابراهيم العيسوي ١٩٩٠
- ١٤- دليل قرارات المجلس الاقتصادي والاجتماعي العربي اعداد : ابراهيم برعي ١٩٩٠
- ١٥- ثقافة المقاومة ومواجهة الصهيونية (أعمال ندوة لجنة الدفاع عن الثقافة القومية ١٩٩٠
- ١٦- الانتخابات البرلمانية في مصر تحرير: د. أحمد عبد الله ١٩٩٠  
نشر مشترك مع دار سينا للنشر
- ١٧- من لا يعرف شيئا فليكتب خريشات رجل شارع من بلاد النفط محمد عبيد غباش ١٩٩٠



- ١٨- الموقف من القص فى تراثنا النقدى د. ألفت كمال الروبى ١٩٩١
- ١٩- أزمة الاسلام السياسى
- الجبهة الاسلاميه القومية فى السودان نموذجا د. حيدر إبراهيم ١٩٩١
- ٢٠- اليسار المصرى وتحولات الدول الاشتراكية اعمال ندوة عقدت بالمركز
- ٢١- محمد على دوس ، حياة مواراة فى العمل السياسى العربى الاقريقى
- (سيرة ذاتية ترجمة د. أحمد محمد البدوى ١٩٩١
- ٢٢- قضايا المجتمع المدني فى ضوء فكر جرامشى (طبعة القاهرة) ١٩٩٢
- ٢٣- من نقد الدولة السوفيتية إلى نقد الدولة الوطنية د. سمير أمين ١٩٩٢
- ٢٤- المسألة الفلاحية والزراعية فى مصر ١٩٩٢
- ٢٥- العمال والحركة السياسية فى مصر جويل بنين ، زكارى لوكمان
- ترجمة أحمد صادق سعد ١٩٩٢

### كراسات كوديسريا بالعربية

- ١- التكيف الهيكلى والأزمة الزراعية فى أفريقيا ثانديكا مكانداويرى
- ترجمة د. حسن أبو بكر ١٩٩٢
- ٢- الحركات الاجتماعية والعملية الديمقراطية فى أفريقيا م. مامدانى، ث. مكانداويرى، وامبا ديا وامبا
- ترجمة أشرف حسين ١٩٩٢
- ٣- المنظمات الفلاحية فى أفريقيا ديسالجرين رهماتو ترجمة : على فهمى ١٩٩٢
- ٤- الجيش والعسكرية فى أفريقيا ثانديكا مكانداويرى ، ترجمة : عمر شافعى ١٩٩٢
- ٥ - الصراعات الأثنية فى أفريقيا أكوادبا نولى ترجمة عادل شعبان ١٩٩٢

### نشرات

- ١- نشرة البحوث العربية
- ٢- مختارات الجمعية الأفريقية للعلوم السياسية
- ٣- مختارات المجلس الأفريقى لتنمية البحوث الاقتصادية والاجتماعية













كان لابد أن يقوم مركز البحوث العربية، والجمعية العربية لعلم الاجتماع، بمغامرة مشتركة لطرح مفهوم المجتمع المدني طرحاً صحيحاً في العالم العربي، ذلك لأن المفهوم ليس جديداً بأي حال إلا في المجتمعات التي تفتقده، مثل مجتمعاتنا العربية، لأنه عميق في الفلسفة الحديثة، مثالية ومادية، مثلما هو موضع صراع بين القوى الليبرالية والتقدمية في أنحاء مختلفة من العالم.

وكنا نعرف أن انطونيو جرامشي، الشاب الإيطالي (مواليد ١٨٩١)، هو الذي انتقل بالموضوع كله إلى عالم الاجتماع والثقافة العامة والسياسة، ودخل به صراع حياته ضد فاشية موسوليني، وضد اضطهاد الشمال الإيطالي الصناعي للجنوب والريف المقهور، وكشف به أبعاد الثقافة الرجعية المهيمنة في ظل هيمنة الرأسمالية الكبيرة وسيادة إيديولوجيتها واستغلالها لمفهوم المجتمع المدني نفسه. وهو الذي كتب عنه آلاف الصفحات في سجنه منذ ١٩٢٦ حتى مات في مشغل السجن - أبريل ١٩٣٧..

ولأن كل هذه القضايا ليست بعيدة عن هموم بلادنا، ولأن المفكرين الكبار في عالمنا هم جزء من تراث النضال الإنساني في كل مكان، فقد تعاون المركز مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع ليختبرا معاً قضايا المجتمع المدني العربي في ظل فكر وخبرة جرامشي، في محاولة تطويعها كلها لمتطلبات الواقع العربي.

مركز البحوث